

“अश्मन्वती रीयते सं गभध्वमुत्तिष्ठन् प्र तरता सरायः ।  
अत्रा जहाम ये असन्नशेवाः शिवान्वयमुत्तरेमाभि वाजान् ॥”

ऋग्वेद १०-५१-८

ॐ

रामच० बालकाण्ड

“वंदते गुरु-पद-पदुम-परागा, सुर्चि सुवासं मरस अनुरागा ।  
अमिअ-मूर्ति-मय चूरन चारु, समनमकल-भव-रुज-परिचारु ॥”

## प्रस्तावना

भारतीय आर्यों के उच्च मानसिक विकास का साक्ष्य  
 सा संस्कृत-साहित्य है, जिसके पन्नों में मनुष्य के अमर  
 जीवन के बहुमूल्य विचक्षण विविध युक्तियों के आवरण द्वारा  
 सुरक्षित मिलते हैं। उनका प्रभाव भी भारतीयों के वैय-  
 क जीवन पर इतना गहरा पड़ा है कि प्रत्येक मनुष्य धर्म-  
 रहना चाहता है और दार्शनिक चिन्तन में अपूर्व आनन्द  
 पाता है। संस्कृत भाषा की समुन्नति के बाद भी जिन भाषाओं  
 का यहाँ प्रचार हुआ उनके साहित्य ने भी संस्कृत-साहित्य  
 के ही दार्शनिक व धार्मिक विवेचनों के क्रम एवं आधार पर  
 अपना कलेवर पुष्ट किया। आज राष्ट्रभाषा-पद-सम्मानिता  
 हिंदी के साथ भी वही घटना है। आरम्भिक काल से ही  
 संस्कृतसाहित्य के भावों का सम्मान हिंदीसाहित्य में लेखकों  
 व कवियों द्वारा होता आया है और अब भी हिंदीसाहित्य का  
 प्रधान पोषक संस्कृतसाहित्य ही है। संत कवियों, भक्त साहि-  
 त्यिकों व समाजसुधार-प्रेमी लेखकों की कृतियों पर थोड़ा  
 भी विचार करने से यह बात निर्विवाद प्रतीत होती है।

हिंदी साहित्य का काव्य-विभाग यदि आसम्पन्न है तो  
 अपने पुराने संत व भक्त महाकवियों की कृतियों के कारण,  
 उनमें भी गोस्वामी तुलसीदास के समय तक जो महाकवि हो  
 चुके हैं वे हिंदी साहित्य-संसार के संरक्षक व वांछित हैं।

उनकी उपमा के कवि फिर आजतक हिंदी-संसार में उत्पन्न नहीं हुए। हिंदी साहित्य को यथार्थतः अधिकांश में उन्हीं पर गर्व है और उसी गर्व से उसका मस्तक ऊँचा हो सका है। सर्वविदित है कि उन महाकवियों ने अवतार, धर्म, भक्ति, उपासना, मोक्ष, स्वर्ग आदि ईश्वरवाद-सम्बन्धी प्रश्नों को बटाकर ही अपनी प्रतिभा से कल्लोल किया और वैसा करने में भी उनकी पैनी दृष्टि उनके पूर्ववर्ती संस्कृत-साहित्यकों पर ही गड़ी रही, बल्कि उनसे प्रभावित होते हुए वे अपनी लक्ष्य-पूत्ति को सन्नद्ध हुए। तोभी हिंदी में ऐसे ग्रन्थों का अभाव है जिनमें ऐतिहासिक क्रम व प्रामाणिक ढंग से यह दिखलाने की चेष्टा की गई हो कि संस्कृत-साहित्य के विचारों का उन महाकवियों ने कदांतक आदर व कदांतक अनादर किया। हिंदी के पुराने व नए सभी लेखकों व कवियों ने ईश्वर, जीव, संसार, जीवनोद्देश्य, मानवधर्म, समाजकल्याण, धर्मप्रियता, पाप-निवारण आदि पर कल्पनाएँ की हैं और ऐसा करने में वे वेद, उपनिषद्, मीमांसा, सांख्य, पुराण आदि के हवाले भी देते गए हैं; बल्कि गद्य-नियन्धों को महत्वपूर्ण बनाने में संस्कृत-ग्रन्थों से पर्याप्त उद्धरण देने की भी रुचि विद्वानों में विद्यमान पाई जाती है। 'धर्मसंस्थापनार्थाय', 'सम्प्रवामि युगेयुगे', 'सोऽहं', 'तत्त्वमसि' आदि सूत्रों के भी प्रयोग हिंदी-ग्रन्थों में प्रायः किए जाते हैं। किन्तु भारतीय जीवन पर इनका जो प्रभाव अपने २ युग में पड़ा उसे मलीमांति समझे बिना कभी २ इन सूत्रों के असंगत व्यवहार के भी प्रमाण मिलते हैं। कारण है कि हिंदी-भाषियों के लिए हिंदी में इनके व्यवहार का कोई क्रमबद्ध तथा प्रामाणिक इतिहास अद्यतक नहीं लिखा जा सका है। हिंदी के इतिहासों में भाषा के विकास के ही वर्णन किए

गए हैं भावों के आन्तरिक एवं कामिक भाव-विकास के नहीं । न अद्यतक हिंदी में प्रामाणिक ढंग से किसी विषय के निष्पक्ष प्रतिपादन की ही शैली अपनाई गई है । इन सारी आवश्यकताओं पर विचार करते हुए अगस्त, १९३४में पटना-विश्व-विद्यालय से रिसर्च-स्कॉलरशिप प्राप्त होने पर भारतीयों के प्रिय विषय 'भारतीय ईश्वरवाद' पर प्रामाणिक ग्रन्थ प्रस्तुत करने का विचार हुआ और पटना-कॉलेज के संस्कृत-हिन्दी-बंगला-मैथिली-विभाग के अध्यक्ष पूज्य डा० अनन्तप्रसाद बनर्जी-शास्त्री की स्वीकृति से इसी विषय पर कार्य आरम्भ किया गया । फलस्वरूप यह 'भारतीय ईश्वरवाद' आज सर्वसम्मत सादर समुपस्थित किया जाता है ।

प्रस्तुत ग्रन्थ में संहिता-समय से हिंदी-संसार-सूर्य गोस्वामी तुलसीदास के उदय-काल तक की ईश्वरवाद-सम्बन्धिता सारी मुख्य धारणाओं पर सोलह अध्यायों में संक्षेपतः, पर विशद रूप में, प्रकाश डालने का प्रयत्न किया गया है । प्रत्येक अध्याय का विषय-निर्वाचन मेरे जानते मौलिक है और प्रत्येक अंश का विवेचन भी सप्रमाण निर्विवाद ढंग से किया गया है । विषय स्वयं इतना व्यापक है कि प्रत्येक अंश पर पृथक् २ पृथी तैयार की जा सकती है, और प्रत्येक अंश में स्थापित निष्कर्ष भी उतने ही व्यापक हैं तोभी एक क्रम में सबों पर चिन्तन करने का प्रयास इसी लक्ष्य से किया गया है कि सारे मुख्य व जानने योग्य धार्मिक ऐतिहासिक व सामाजिक विषय सूत्ररूप में हिंदी-संसार के सामने इस तरह से रखे जाँय कि भावात्मक विकास का इतिहास परिस्थितियों के प्रकाश में सहज-में समझा जा सके । प्रत्येक कवि या लेखक अपने युग का प्रतिनिधि होकर परिस्थितियों



के अनुकूल ही समाज के सामने कोई सद्गार प्रकट करता है और ईश्वर, धर्म, अधर्म, पाप एवं पुण्य की व्याख्या भी सुगोचर तथा परिस्थितियों पर ध्यान रखते हुए ही की जाती है, यह इस 'भारतीय ईश्वरवाद' के अंशान्तर्गत विवरणों से स्पष्टतः प्रमाणित है और जो हिंदी के कबीर, विद्यापति, मीरा, सूर, तुलसी आदि प्रातः स्मरणीय साहित्यिकों के लक्ष्य को समझता चाहते हैं उन्हें सर्वप्रथम इसी ढंग से पूर्वोक्त वातावरण पर ध्यान देना चाहिए।

विषय-विवेचन-क्रम में त्रुटियों का होना भी विद्वानों की दृष्टि में सर्वथा सम्भव है, पर उन्हें दूर करना भी तबतक असम्भव है जबतक आलोचनात्मक विचार व्यक्त नहीं किए जाते, यह भविष्य के लिए ही सुमकिन है। मैं इस कार्य में पटना-विश्वविद्यालय के सिन्डिकेट-सदस्यों के प्रोत्साहन, पटना कॉलेज के भूतपूर्व प्रिंसिपल श्री रामचन्द्र प्रसाद जी खोसला I. E. S. की सहानुभूति और अपने कृपालु मनस्वी आचार्य श्री डा० वनजी-शास्त्री महानुभाव के आशीर्वाद से ही इस कार्य में यहां तक सफल हो सका हूँ; अतः मैं उनका अतिश्रुत हूँ। कम आभारी मैं उन अध्ययनशील विद्वानों और श्रमशील प्रकाशकों का नहीं हूँ जिनकी पुस्तकें आधार-ग्रन्थ-स्वरूप अपनाई गई हैं, उन ग्रन्थों की सूची भी अन्त में दे दी गई है।

पटना कॉलेज का  
संस्कृत-हिंदी-विभाग-लेमिनर  
१५-६-१९३६ ई०

}

विनीत—

पाण्डेय रामावतार शर्मा

## विषय-सूची

### ईश्वरवाद की विशेषता.....क-४

×                      ×                      ×                      ×

**पहला अंश : ओ३म्—**व्याख्या, व्याप्ति, ईश्वर—पर्याय, ईश्वर की आवश्यकता, ईश्वरवाद व समाजहित, अनीश्वरवादियों के अमान्य तर्क, ईश्वरवाद की व्यापकता, नास्तिकों के तर्कों से ईश्वरवाद को लाभ, मानव मस्तिष्क की स्वतंत्रता और उससे ईश्वरवाद का सम्बन्ध, युग-प्राबल्य व सामाजिक जीवन, युगधर्म व ईश्वरवाद, ईश्वरी सत्ता की भिन्नताएँ, ईश्वर-सिद्धि के प्रमाण, प्रत्यक्ष-अनुमान-शब्द प्रमाण को अनुभव-बुद्धि-तर्क की आवश्यकता, पण्डितों का ईश्वरवाद, उनका लक्ष्य, ईश्वरवाद की पुष्टि, मानव-वैचित्र्य, भारतीय ईश्वरवाद के ५ मुख्य प्रमाण, ईश्वरवाद का विकासात्मक तारतम्य, वेदोऽखिलो धर्म-सूत्रम्, भिन्नता के भीतर एक अभिन्न देव्य, मानव-बुद्धि और ईश्वरवाद-स्वरूप..... पृ० १-३८

**दूसरा अंश : अग्निमोले—**इससे आरम्भ होनेवाली ऋचा की विशेषता, इसके रूपक की व्याख्या, संहिताओं की वर्णन-शक्ति, ऋचाओं में स्वाभाविक चेतन्य का अनुपम अनुभव, दिव्य शक्तियों से समन्वित होने की अभिलाषा, विश्व की आन्तरिक सत्ता में आत्म-स्वरूपानुभव, देवताओं से श्रेष्ठ जीवन की कामना, इन विशेष लालसाएँ, वीर इन्द्र, कल्याणकारी विष्णु, रुद्र तथा शिव के धारणाएँ, अन्य देवताओं से भी हित की स्मृति..... पृ० ३९-४८

के देवता, देवताओं में एक सत्ता की विद्यमानता, अग्नि व वरुण से कल्याण-कामना, यज्ञ-सम्पादन से लाभ, वेदों का लक्ष्य, गायत्री-मंत्र का उद्देश्य, वैदिक विरहवाद, स्वर्ग-नरक, वैदिक मृतियों से दार्शनिक भनन का आरम्भ.....पृ० ३६-६६

**तीसरा अंश : अस्माभिः कृतानि दैवतानि—**मृतियों से यागिक क्रियाओं का विकास, तीन प्रगतियों, मंत्रानुसूल कार्य-सम्पादन, यज्ञों के दो रूप, वैदिक यज्ञों का सामूहिक पुरश्चरन, प्रवृत्तिमार्ग व निवृत्तिमार्ग, प्रजापति के विरहयज्ञ से नररूपोपम ईश्वर की धारणा, आरम्भिक स्वरूप, विस्तार के साथ ही आहम्बर का समावेश, ब्राह्मणग्रन्थों में यागिक क्रियाओं का विस्तार, यज्ञों की प्रियता, उच्च अभिप्राय, यज्ञस्वरूप, यज्ञविधायकों का आत्म-देवत्वानुमान, उनमें प्रमाद, नररूपोपम ईश्वर के स्थान में ईश्वर-रूपोपम यज्ञ व ब्राह्मण, ब्राह्मणों के त्यागमय जीवन में परिवर्तन, आध्यात्मिक चिन्तन-स्रोताचरोध, वैदिक यज्ञों का विरोध, यज्ञों में पशुबध, ऋग्वेद में बलि-प्रदत्त जीव के अमरत्व का संकेत, स्वर्ग-सुखोपभोग की धारणा से जन्मान्तरवाद का विकास, इस काल के तीन महत्वपूर्ण सिद्धान्त.....पृ० ६७-८६

**चौथा अंश : ईश्वरसिद्धेः—**यज्ञ-प्रायस्य के आरम्भिक काल में याज्ञिकों के विरोधी, ऐसे अयाज्ञिकों की ध्यान-तप-प्रियता, याज्ञिकों में भी ज्ञानवादी, सांख्यदर्शन के मूल ज्ञानवाद का जन्म, ज्ञानवाद का ध्यान-वैराग्य-अभ्यास से सम्बन्ध, ज्ञानद्वारा अपवर्ग-प्राप्ति की सुलभता, सांख्यवादियों का वेदाश्रय, सांख्यदर्शन के ग्रन्थ, सांख्यकारिका का मत, सांख्यवादियों की युक्तियों, कारिका व ईश्वरवाद, 'ईश्वरसिद्धेः' सूत्र की समीक्षा, सांख्यमत-प्रचारक, कपिल-मत कोई अद्वैदिक नया मत वेदेश्वर विरोध में नहीं चलाया गया, भीमांसकों व सांख्यिकों का पारस्परिक संघर्ष,

ज्ञानियों का ईश्वर, संहिता व कारिका के भावसाम्य, सांख्य-विचारों के वैदिक मूल, सांख्यमत व उपनिषद्-सिद्धान्तों में सादृश्य, सांख्य-पूरक योग, सांख्य को ईश्वर की आवश्यकता क्यों नहीं हुई, गीता में सांख्यमत का स्पष्ट प्रतिपादन, सांख्य-प्रवचनसूत्र का आशय, वस्तुतः सांख्यमत का पुरुष मानवो पुरुषार्थ से सम्बन्ध रखता है और वह संसार-संग्राम-भीत पुरुषों के मोह का नाशक है.....पृ० ६०-१२८

**पाँचवां अंश : क्वचिदन्यतोऽपि—**इस उक्ति का गोस्वामी तुलसीदास द्वारा प्रयोग, आवश्यकता, इसका प्राबल्य, इसके छः स्वरूप, ईश्वरवाद के इतिहास से इसका सम्बन्ध, लोकहचि, लोकापवाद, मनुष्य के वैयक्तिक जीवन में आत्मतुष्टि की भावना, जनसाधारण की शिष्ट व अशिष्ट प्रवृत्ति, इनका पारस्परिक संबंध, फल, याज्ञिकों पर अयाज्ञिकों का प्राधान्य, यज्ञ के स्थान में ब्रह्मवाद, षड् दर्शनों का जन्म, गीता की शिक्षा, ब्राह्मणमत का विरोध, बौद्धमत व जैनमत, ब्राह्मणमत के संरक्षण की चेष्टा, नास्तिकोपाधि का उपयोग, कौटिल्यमत, चावर्वाकमत, ब्राह्मण-संन्यासियों का सध, ब्राह्मणमत-बौद्धमत-जैनमत में आदान-प्रदान, वैष्णवमत का समादर, पार्यंक्य का नाश, चैतन्य महाप्रभु के कृष्णकीर्तन का बौद्धमत पर प्रभाव, अंग्रेजी शासन-काल में धार्मिक स्वतंत्रता, स्वामी दयानन्द के वेद-प्रचार-यत्न ...पृ० १२६-१६८

**छठा अंश : सोऽहम्—**सांख्य-मत में योग-वियोग की आवश्यकता, योग द्वारा नेतृत्व, फिर सोऽहम्वाद, यागिक अप-वित्रता पर उद्गार, सांख्यमत व सोऽहं, सोऽहं का आधार, सांख्य की भाँति वेदान्त के प्राचीनतम ग्रन्थ का अभाव, वाद-रायण-सूत्र, सोऽहं की वेदमूलकता, ब्राह्मण व प्राचीन उपनिषदों में सोऽहं, स्वरूप, असत्यकार्यवाद व सत्कार्यवाद, सोऽहम्वाद

य स्पष्ट ईश्वर-रूप, मोऽहं द्वारा 'मानुष्यैश्चैव विवः' का व्यापहारिक विवरण, मोऽहं में प्रकृति, 'ब्रह्म मत्तं जगन् मिथ्या' की घोषणा, श्रद्धेत्याद, निर्गुण ब्रह्म, माया-विस्तार, स्वप्न च माया की निस्तारता, शंकराचार्य के मिथ्यान्तों की अप्रियता, विशिष्टाद्वैत मत, ब्रह्मलोला की भावना ... .. पृ० १६६-२०५

सातवाँ अंश : सर्व खल्विदं ब्रह्म—मोऽहं द्वारा ब्रह्मज्ञान-लिप्ता की व्याप्ति, ब्रह्मवेत्ता-सामर्थ्य, उपनिषदों में आत्ममय विश्व, ब्रह्म, ब्रह्म से आत्म-सम्बन्ध, 'सर्वं खल्विदं ब्रह्म' का उद्घोष, इसे ब्रह्मज्ञानियों द्वारा प्रोत्साहन, उन पर शंकाएँ, समाधान के यत्न, मायावाद, मुक्ति की तुरीय दशा पर प्रकाश, जीवन की तीन दशाएँ, कर्मफलभोग व पूर्वजन्मक्रम के निर्णय, कर्मवाद-विनाश, भावान्तर, प्रमाद-प्रवेश, विकास-क्रम पर प्रतिबंध, ब्रह्मविद्या-प्रसार में मकीर्णता, तप च संन्यास को गौरव का आरम्भ ... .. पृ० २०६-२३०

आठवाँ अंश : सम्भवामि युगे युगे—परिस्थिति, रचनाफल, आरम्भिक श्लोक के रूपक की व्याख्या, गीतोपदेश का लक्ष्य, विश्वरूप की आयोजना, गीता का कर्मयोग, इसका पूर्व-रूप, गीता के विषय, गीतापूर्व कामभान, कार्यवाद, समाज में घोर विरोधात्मक विचारों का प्रचलन, गीता-रचयिता का ध्यान, कर्मयोग-स्वरूप की व्याख्या, वेदों द्वारा ब्रह्म में श्रद्धा का समर्थन यागिक कृत्यों की मोमांसा, कर्मयोग का मूलमंत्र, सांग्र-योगके मतों पर विचार, वेदान्त पर चिन्तन, जगत् के मिथ्यात्व का त्याग, जीव-ब्रह्म की अभिन्नता, कर्मशील ब्रह्म, मगुण-निर्गुण पर तर्क, ब्रह्म-प्राप्ति के मोपान, ब्रह्म-प्राप्ति का फल, निरूप ... .. पृ० २३१-२८३

नवाँ अंश : तीर्थंकर—निष्काम से पुनः मयाम कर्म की

और सामाजिक प्रवृत्ति, आचार-पालन की आवश्यकता, तपश्चर्या की श्रेष्ठता, अथर्ववेद में तपस्वी यतियों का उल्लेख, संन्यासाश्रम, तीर्थंकरों द्वारा तप का सम्मान, २४ वें तीर्थङ्कर महावीर द्वारा जैनमत का प्रचार, जैनमत व बौद्धमत, जैनमत की शिक्षाएँ, उनमें जगत-कर्त्ता ईश्वर की कल्पना का त्याग, आत्मा पर व्यवहारमय व शुद्ध विवेचन, अहिंसापालन की विशेषता, अहिंसावादी दल का प्रादुर्भाव, यागिक काल में भी विद्यमानता, जैनमत में भेद, जैनमत पर शैव-वैष्णव मतों का प्रभाव, जैनमत की उदारता, ब्राह्मणमत से मेल और उसकी प्रचलित शिक्षाओं का अनुसरण, उसका फल ... .. पृ० २८४-३११

**दसवाँ अंश : अनात्मन्—**गौतम के भाव, तपश्चर्या, योग-साधन, हृदय में आलोक, लोक-कल्याण की दृढ़ भावना, धर्मचक्रप्रवर्तन को यात्रा, १ ली शिक्षा, तृष्णा व काम के त्याग की शिक्षा, अनात्मन्-सिद्धान्त, आत्मन् की बुराइयों पर दृष्टि, दृढ़ ज्ञानवाद, निर्वाण, अनात्मन् का लक्ष्य, सांख्यमत की भित्तिपर अनात्मन् की रचना, १ली शिक्षा का वैदिक स्वरूप, गीता-सिद्धान्तों का सम्प्रदाय-रूप में परिवर्तन बुद्ध का लक्ष्य था, अनात्मन् में सांख्यमत, संघ-स्थापना, अनात्मन् की अवनति के मुख्य कारण. ब्राह्मणों द्वारा वेदमार्ग के पुनरुत्थान की चेष्टा, शैव-वैष्णव मतों का प्राबल्य, अनात्मन् का सनातन-गर्भ में निलय पृ० ३१२-३४६

**ग्यारहवाँ अंश : त्रिपुरसुन्दरी—**वेदकाल से बौद्धमत-प्रचार तक ४ मार्गों की समुन्नति, इनके भीतर भोग-वैराग दोनों की कामना, भुक्ति-मुक्ति दोनों की प्राप्ति के साधन तंत्र का प्रचार, उद्देश्य, मनुष्य-स्वभाव की प्रवृत्ति से सम्बन्ध, तंत्र की व्याप्ति, भारतीय तंत्र में त्रिपुरसुन्दरी, शक्ति की विशेषता, मंत्रों की महा-

नता, साधना का योग से सम्बन्ध, समुन्नति का इतिहास, तंत्र का वेद-ब्राह्मण-उपनिषद्-सांख्य-वेदान्तादि से सम्बन्ध, बौद्धमत द्वारा प्रभावित चक्रयानियों की शिक्षाएँ, मंत्र व सगीति, गुह्यसमाज का लक्ष्य, सहजिया सम्प्रदाय, कौलमत, बाह्यण-तंत्र, बौद्धतांत्रिकों द्वारा पार्यस्य-रक्षा के यत्न, कुपल, तंत्र का अष्टरूप...पृ० ३५०-३८४

**बारहवाँ अंश : त्रिमूर्ति—**ईश्वरीय सत्ता के भिन्न २ रूप, देवता, संरक्षाओं में भिन्नता, तैंतोस कोटि देवता, मूर्त्ति-मूर्त्ति रूप, अवतारवाद, अवतार-सख्याएँ, पौराणिक देवतावाद, त्रिमूर्ति-भाषना, धर्म-ग्रन्थों द्वारा पुष्टि, सगुणोपासना, विष्णु व शिव की भक्ति की प्रथा, उपासकों में अनेक्य, ब्रह्मा के भिन्न २ स्वरूप, ब्रह्मा व बुद्ध, नक्षत्र का ज्ञान स्वरूप, ब्रह्मसमाज, ब्रह्मवाद ... पृ० ३८५-४०५

**तेरहवाँ अंश : शिव पार्वती—**गीता की योगमय भक्ति का विकास, शैवमत की प्राचीनता, वेदों से आरम्भ, रुद्र-महिमा, शिव-भाषना, महाभारत में शिव-पूजा, शैवों में भक्ति की प्रधानता, पाशुपत सम्प्रदाय, जैत्रसम्प्रदाय, कापालिक मत, काश्मीर में शैवमत, वीरशैव सम्प्रदाय, लिंगभक्त व अंगभक्त, तामिल देश में शैवमत, ईश्वर में मातृभाव, शक्तिरूप, दुर्गा, शक्तिपूजा व तंत्र, शाक्त, गणपति, विनायक, कार्तिकेय . ...पृ० ४०६-४३६

**चौदहवाँ अंश : राधा-कृष्ण—**वैष्णवमत, कृष्णोपासना की अवसर, कृष्णार्थ वामुदेव नाम, नाटयण की प्रधानता, श्वेतदास-प्रसंग, विष्णु-स्वरूप से सम्बन्ध, कृष्णकुञ्ज-सारिणी, गोपाल-कृष्ण की भक्ति, कृष्णभक्ति व ईसाई मत, बालकृष्ण व विष्णु, गोपाल-कृष्ण की भक्ति का मन्त्र त्रिविक्रम, रामानुजाचार्य, श्रीमद्भाष्यार्य, निम्बार्क भ्यामी, विष्णुभ्यामी, बल्लभस्वामी, राधा

की उपासना के प्रचार का कारण, वेदों का प्रेमनत्व, महाप्रभु चैतन्य, सखी-सम्प्रदाय, पौराणिक राधा-कृष्ण पृ...०४३०-४८६

**पन्द्रहवाँ अंश : सीता-राम—राधाकृष्ण की भक्ति में**  
कमी, रामानन्द, रामभक्ति प्रियता, रामभक्ति-प्रचार-प्रयत्न,, रामानन्द से पूर्व की राम—भक्ति, छः राम, रामानन्द के बाद रामभक्ति के शिथिल पड़जाने के ३ कारण, तुलसी द्वारा रामगुण-गान, राम का सूर्य-कुल से सम्बन्ध, सूर्योपासना, इसकी प्राचीनता व व्यापकता, बौद्धमत पर इसका प्रभाव, निष्कर्ष...पृ० ४८७-५०५

**सोलहवाँ अंश : समन्वय—बुद्ध-शिक्षा का प्रभाव,**  
प्राकृत भाषाओं को श्रेष्ठता, अपभ्रंशोंका प्रादुर्भाव, हिंदी का जन्म, उसकी उन्नत दशा, भक्त कवियों का ध्येय, चारणकाव्य का अन्त, प्रमुख कारण, संस्कृत व प्राकृत भाषाओं के काव्य में शृंगारीय वर्णन, लोलाओं को विशेषता, संस्कृतसाहित्य का हिन्दू जीवन पर प्रभाव, हिंदी के कवियों पर संस्कृतकवियों का प्रभाव, रामानन्द-शिष्य कबीर, कबीर की प्रकृति, उनका एकेश्वरवाद, भक्तिका आदर्श, गुरु नानक, युगधर्मानुसारी कवि विद्यापति, उनका राधाकृष्ण-वर्णन, उनके पदों में शृंगार रस की तीव्र मादकता, संस्कृतकवियों को परिपाटी से पूर्ण सादृश्य, ईसावाद २री सदी से ७वीं सदी तक के संस्कृत के मुख्य शृंगारी कवि, सातवाहन, कालिदास, घटखर्पर, मयूर, चौर, भर्तृहरि, अमरुक, इनके काव्यों से शृंगारीय विचारों के भावसाध्य, काव्याचार्यों का शृंगार-भेद व नायक-नायिका-वर्णन, जयदेव के समय तक धार्मिक जगत पर भी शृंगारीय विचारों का विशेष प्रभाव, अवतारी पुरुषों का भी शृंगारपूर्ण वर्णन, संस्कृतकाव्य के ३ स्वरूप, विद्यापति पर इनका प्रभाव, हिंदी-



काव्य में उसका यह रूप, चण्डीदास के राधा-कृष्ण, मोरा को कृष्णभक्ति, परकीयादर्श को सम्मान, सूरदास के शृंगारीय वर्णन, कृष्णसागा का शृंगारी स्वरूप, तुलसी का प्रादुर्भाव, कृष्ण की समानता में राम को उठाने का विवेकमय बल, राधाकृष्ण-मन्वन्धी विचारों से सीताराम को समन्वित करने में पाण्डित्य-पूर्ण प्रयत्न, रामचरितमानस की रचना, कृष्णभक्ति के मूल सिद्धान्तों के समरूप विचारों का प्रचार, गीता का मान, वैदिक मर्यादा की रक्षा, ग्यकोयादर्श की श्रेष्ठता, समाज के लिए आदर्श भक्ति, मानवचरित्र का समुचित चित्रण, रामभक्ति-प्रचार में पूरी सफलता, भक्तिवाद को निर्मल स्वरूप, रामसागा की स्थापना

...

...

पृ० ५०६-५८८

+

+

+

आधार-ग्रंथ

...

...

५६०-

## ईश्वरवाद की विशेषता

जिस प्रकार वैयक्तिक जीवन में मन और मस्तिष्क को विशेषता है वही प्रकार सामाजिक जीवन में धर्म और अर्थ की प्रधानता, पर इन चारों की भावनार्थों का एकीकरण—जो प्रत्येक मनुष्य में सामाजिक जीवन सत्ता का पोषक है—एक अलौकिक शक्ति में केन्द्रित मान कर प्रत्येक काल में मानव समाज उस पर चिन्तन करता आया है। योधार्थ यह शक्ति ईश्वर नाम से सम्बोधित किया गया है, जिसके प्रति अथर्ववेद का 'यच्चन है—“यदन्तो र्यन गच्छन्ति तदाहुर्ग्राह्यमहत् ।” उस सर्वशक्तिमान् अज अविनाशी ईश्वर का विषय ईश्वरवाद मानव मस्तिष्क से बराबर ही घनिष्ठ सम्बन्ध रखता आया है। ईश्वरवाद से विशेषतर सम्बन्ध का कोई दूसरा विषय कभी मानव समाज की गवेषणा का पात्र नहीं रहा, इसीसे सभी युगों में भिन्न-रूप धारण कर वह ईश्वरवाद सभी श्रेणियों के पुरुषों का चिन्तनस्तव्य व जीवन-संस्कार रहा है। शैशवावस्था में जननी क्रोड में येसुध कलोल करते समय भी ईश्वर शब्द प्रेम से उच्चारित सुना जाता है, बढ़ने पर कथा-पोथियों में उसी ईश्वर की चर्चा मिलती है, धार्मिक जीवन ईश्वर पर ही अवलम्बित दृष्टिगत होता है और सभी सांसारिक अनुभवों के बाद भी अतृप्त आत्मा को श्रद्धाभक्ति पूर्वक ईश्वर का ही आश्रय लेने पर शान्तिदायी अनिर्वचनीय

आनन्द की प्राप्ति होने लगती है। अवश्य ही विश्व का सर्वोच्च वही है, जैसा अथर्ववेद ने <sup>१</sup> कहा है—“महद्यत्तं भुवनस्य मभ्यं तस्मै वलिं राष्ट्रमृतो भरन्ति।”

मूर्खातिमूर्ख से विद्यावारिधियों तक का प्रेमपूर्ण ध्यान ईश्वर की ओर देख कहना पड़ता है कि वास्तव में ईश्वर का सम्बन्ध मानव मन से अभिन्न है और मनुष्य-मस्तिष्क की शोभा भी ईश्वरवाद ही है। धर्म तथा दर्शन की गूढ़ वार्त्ताएँ भी ईश्वरवाद के ही रहस्योद्घाटन में लीन मिलती हैं और धर्मवेत्ता तथा दार्शनिक ईश्वरवाद के रहस्य को ही प्रगट करते प्रमुदित दिखाई देते हैं। सभी धर्म अपूर्ण नश्वर तनधारी मनुष्यों को एक नित्य पूर्ण अक्षर ईश्वर की ही उपासना का आदेश करते मिलते हैं। ऐसी दशा में विश्वास होता है कि सत्य-स्वरूप ईश्वर में मनुष्य का स्वाभाविक प्रेम है, जो समाज को सनातन से एक अमृत लक्ष्य की ओर खींचे जा रहा है, मानों मानव-जीवन का सत्य ध्येय वही है। इसे ही

<sup>१</sup> अथर्ववेद १०-८-१५

३. C. E. M. Joad : Philosophical Aspects of Modern Science, P. 276—“That the existence of this element of perfection and permanence is a more or less constant intimation by *bonafide* aesthetic and religious experience would, I think, be generally agreed ..... If, therefore, we are to do full justice to the significance, which is generally agreed to attach to religious and aesthetic experience, we must, I should say, regard such experience in the light of a reality, which stands outside the stream of flux which is our consciousness.” -

दशति इष्ट घेद घचन<sup>१</sup> संकेत करता है—“तं संप्रश्नं भुवना  
यान्ति सर्वा” और कवि कहता है—

“That God, which ever lives and loves,  
One God, one law, one element,  
And one far-off divine event,  
To which the whole creation move.”

अत्याश्चर्य तो यह है कि ईश्वर को आज तक अनेक  
व्याख्याएँ व परिभाषाएँ करने पर भी वे सभी अधूरी ही रहीं,  
ईश्वर का रहस्य वैसा ही गूढ़ बना रहा और उसपर भी  
उसके प्रति प्रेम में तनिक कमी नहीं हुई। ईश्वरवाद पर  
आस्तिकों नास्तिकों के नामाकरण में तर्कवितर्क हुए और  
अज्ञात काल से विवेचन भी होते आए। परन्तु क्रम रुकता  
नज़र नहीं आता, लोग एकसी लगन और तल्लीनता से वही  
प्राचीनतम अज्ञात ईश्वर के पदाम्बुओं के पास अथ भी दौड़े  
जा रहे हैं। सम्भवतः कोई स्पष्टतः कह भी नहीं सकता कि  
जिसके समीप वह जा रहा है वह कैसा कहाँ और किस  
गति में है<sup>२</sup>। मेकाइल बेकुनिन ऐसे ईश्वर विरोधियों का

<sup>१</sup> अथर्ववेद १-१-३

<sup>२</sup> H S Coffin What Men Are Asking, p. 192—“Religious folk have no doubt that God is, in him they live and move and have their being, they can stemize a vast number of meanings God has for them. But the most clear-thinking saints are still following on to know him, and their every thought and word of him is no more than a fragmentary suggestion of which he is” -

अथर्ववेद १-१-३ के मंत्रों में ऐसा ही विचार विद्यमान मिलता है।

दाया कि यदि वास्तव में कोई ईश्वर है तो उसे नष्ट कर देना आवश्यक है, नित्य सद्य विज्ञान-प्रशंसकों का आघोष कि इस विज्ञानयुग में ईश्वर की मृत्यु हो गई और साम्यवादियों का चिन्तार कि अमीरों से ईश्वर तक का आधिपत्य नष्ट कर दिया जाय, ईश्वरवाद के इतिहास में नए भाव नहीं हैं। ऐसे उद्गार ईश्वर के प्रतिकूल भूत में अनेक बार बहिर्गत किए जा चुके हैं किन्तु उससे ईश्वरवाद को बल ही मिला उसकी क्षति नहीं हुई, "यों भूतं च मर्त्यं च सर्वं यथाधितिष्ठति" के सर्वशक्तिमान् ईश्वर की सत्ता सर्वदा एकसी मनोहारिणी बनी रही। ईश्वर नहीं है, जीव भी नहीं है, ईश्वर के कारण मनुष्यों में घृणा फैलती है आदि भयानक विनाशकारिणी कल्पनाएँ, मैडम ब्लेवैट्स्की के शब्दों में, नास्तिकों के उन्मत्त प्रवाद मानकर सभी युगों में दुहरा दी गईं। कारण कि मनुष्य-जाति का मनोविज्ञान ईश्वर में विश्वास का कट्टर पक्षपाती है, वह ईश्वरवाद को स्वीकार कर सदाचार और अनप्रीयता को सुरक्षित रखना चाहता है, वह ईश्वर के नाम पर दोंग का झण्डन आपहरता है और मानवकल्पना की अपेक्षा करनेवाले धर्म-

अपवर्ध १०-८-७

7. R. Flint: Theism, p. 210-11 "Kant, who exerted his great logical ability to prove that the speculative reason in searching after God inevitably loses itself in sophisms and self-contradictions, believed himself to have found in the practical reason or moral faculty an assurance for the Divine existence and government capable of defying the utmost efforts of Scepticism." सर विलियम हैमिल्टन, डा० जॉन न्यूमन, डा० इन्केल आदि की भी ऐसी ही रायें हैं।

पाण्डित्यों के विरोध से भी नहीं हिचकता। यदि 'Virtue for Virtue's sake'—'पुण्य पुण्य जान कर करना चाहिये' और 'अधिक से अधिक सुख-सम्पादन ही मनुष्य का लक्ष्य होना चाहिये' के सिद्धान्तवादी ईश्वरवाद के 'ब्रह्मचिद् ब्रह्म एव भवति' व 'मित्रस्याहं चक्षुषा सर्वा भूतानि समीक्षे' के पहलू को समझने की चेष्टा करें तो वे जान सकते हैं कि ईश्वरास्तित्व का मूल मानव हृदय में कितना दृढ़ है। प्रत्येक मनुष्य को जिस उच्चतम आदर्श से प्रेम होता है वह ईश्वर से इतर दूसरा नहीं हो सकने के कारण भी ईश्वर का विरोध मानवमण्डल में सफल नहीं होना, न नाशकारी विज्ञानवाद, लाभवाद (utilitarianism), आपातरम्यवाद (Hedonism), साम्यवाद, संघवाद, समष्टिवाद (Communism) आदि के अनस्थिर असत्य सिद्धान्त ईश्वर में अविश्राम पैदा कर मानव समुदाय को ईश्वर से विमुख कर सकते हैं<sup>१</sup>। क्योंकि सनातन से मनुष्यों का यह अदल विश्वास रहा है कि ईश्वरप्राप्ति ही अमरत्व-प्रदायक और मृत्युलोक-शोक नाशक है<sup>२</sup>।

<sup>१</sup> H Rashdall God and man, p. 67 "Belief in God will rest in the long run upon the instructive rejection of materialism by the common sense of mankind, confirmed by the reflective analysis of the philosopher. Belief in His Goodness will rest upon the testimony of the moral consciousness. For minds which dare not explain away or minimise the presence of evils in human life, belief in immortality will be a corollary of that goodness."

<sup>२</sup> अथर्ववेद १०-८ "अकामो धीरो अमृतः स्वयभू रसेन तृप्तो न कुतश्चनोनः । तमेव विद्वान् व विभाव मृत्योरात्मानं धीरमजर युवानम् ॥ ४४"

कहा जा सकता है कि आज जय संसार की प्रगति में नए सम्यता से विविध अन्तर आ गया है, विज्ञान की जगमगाती ज्योति ने दुनिया के घर्मासोक को मन्द कर दिया है और आन्दोलनों की प्रियता ने समाज में खुसद ईश्वर से अरबि पैदा कर दो है, ईश्वरवाद की खर्चा व्यर्थ है<sup>10</sup>। पर स्मरणीय है कि ऐसे कथन की व्यापकता सर्वथा सद्दृष्ट है, बल्कि ऐसा निष्कर्ष ही मानव मनोवृत्तियों और सामाजिक परिस्थितियों के एकदम प्रतिकूल है क्योंकि आज की सम्यता में भी ईश्वरवाद न तो सनातन निर्लेप स्वरूप में चिलीन हो विशेषता से रहित हो चुका है न उसके विवेचन की उपयोगिता ही जाती रही है। ईश्वरवाद की सत्ता सभी समाजों में आज भी विद्या मान है और विज्ञान ने उसके सत्य को और भी प्रकाशमान कर दिया है। अतः विरोध के स्थान में सारे मनमजहबी अन्तरों के नाशक ईश्वरवाद की एक मूलकता आज भी अवश्य ही सर्वविशेष्य विषय है। इस विषय का महत्व तब तो और बढ़ जाता है जब हम आधुनिक वस्तुवाद की घुराइयों के प्रदर्शित करनेवाले समुदाय की आवश्यकताओं पर ध्यान देते हैं<sup>11</sup>।

10. H Wildon Carr, D Litt Changing Backgrounds in Religion and Ethics, p 78

11 E. S Brightman The Problem of God, p 104 में शीक कथन है—“Even if the whole tendency of our age were opposed to theism, that fact alone would not be enough to prove that theism was untrue. But it can not be said that the whole tendency of the present is hostile to belief in God. We are, indeed, living in an age in which all fundamental beliefs are being challenged. We have spoken of doubt

विज्ञान को ईश्वरवाद का विरोधक समझना युक्तिसंगत प्रतीत नहीं होता<sup>२</sup> क्योंकि विज्ञान व ईश्वरवाद न तो पारम्परिक विरोध रखते हैं न एक दूसरे की अपेक्षा करता है, बल्कि एक दूसरे का पोषक है और एक से दूसरे को पृथक् कर देने पर समाज किसीसे अपना मनोरथ पूर्ण नहीं कर सकता। मानव समाज का प्राण ईश्वरवाद सर्वदा विज्ञान चिन्तन के लिये ही क्षेत्र प्रस्तुत किया करता है और ईश्वर का सच्चिदानन्द-स्वरूप आत्मिक और प्राकृतिक दोनों जगत-प्रिय ऐक्य का उत्पादक है। ईश्वरवाद के भिन्न २ विचार भिन्न बहुमूल्य आविष्कारी ही हैं और ये मानव-समाज के लिये वैज्ञानिक आविष्कारों से अधिकतर सदुपयोग के हैं। वैज्ञानिक आविष्कारों की भाँति ये लोभ और तृष्णा को पुष्ट करनेवाले हाकर नृशंसता के हामी नहीं हुआ करते, ये नृवंश का कल्याण चाहते हैं और जगत रचयिता प्रभु का शान पैदा कर मानव दुर्गुण व तृष्णाओं को दया जीवन का समुन्नत बनाने का यत्न करते हैं। फिर ईश्वरवाद के भिन्न २ विचार ही आधुनिक सायंस

---

about God as a master of the age ; it is equally correct to peak of doubt about materialism as a mark of the age "

<sup>१</sup> जुलियन हक्सले का कहना है कि विज्ञान ने एक नया धर्म प्रस्तुत कर दिया है, अब ईश्वर का प्रभाव मानव-चिन्तन से भलग होता जा रहा है। पर यह धारणा मानव-स्वभाव के विपरित है—“several leading scientists.....have discovered that the true and ultimate objective of mankind is solution of the metaphysical riddle”“... no quest in which men can engage can, for a moment, equal in interest the search for God through His universe.” E. H. Cotton : Has Science Discovered God ? pp 100—101.



(Science-विज्ञान) के आविष्कारों के मूल रूप हैं, तुलनात्मक मनन सिद्ध करता है कि सभी भौतिक आविष्कारों की तरह में भूतकालिक ईश्वर विश्वास के गूढ़ आध्यात्मिक सत्य निहित हैं। यदि वैज्ञानिक आविष्कार मनुष्य को वैयक्तिक शक्ति से अधिक कार्य कर अधिक सुख पाने के योग्य बनाता है, तो ईश्वर-सम्बन्धिता धारणाएँ उनकी नग्नता और धर्मरता को दया कर सबों को आचारात्मक शिक्षा दे सच्चा स्थायी सुख प्रदान करना चाहती हैं। इस तरह ईश्वरवाद भौतिक के साथ ही आध्यात्मिक सुखों का भी सोपान है और विज्ञान उसका आधित है।

जो विज्ञान को धर्म के लिये हानिकारक समझने हैं वे या तो दोनों के असली स्वरूप पर विचार ही करना नहीं चाहते या कुछ निजी लोभ या स्वार्थ के कारण धर्म में विज्ञान को नहीं आने देना चाहते<sup>13</sup>। वास्तव में विज्ञानवाद ईश्वरवाद को कोई हानि नहीं करता, वह सृष्टि की अज्ञात बातों पर प्रकाश डाल ईश्वर की ही महानता को प्रत्यक्ष करता है, एवं प्रकार विज्ञानवाद ईश्वरवाद का एक अंश है। इसी दृष्टि से सर ऑलीवर लॉज का कहना है—“The region of religion and the region of a completed science are one—धर्म-क्षेत्र और पूर्ण विज्ञान-क्षेत्र एक हैं।” ईश्वर-विश्वास की भाँति वैज्ञानिक ज्ञान भी सम्भ्रता को दुःखमूलक बनाने का साधन नहीं है, उसका लक्ष्य त्यों का त्यों-वही है जो प्राचीनतम काल में वैदिक ईश्वर-प्रेमियों का था; पर प्रकट है कि आविष्कार मानवसमाज के सुखों की वृद्धि ही करते

<sup>13</sup>. Bernhard Bavink : Science and God, Tran by H. Stafford Hasfield, pp 151, 170,

हैं। संहार में वैज्ञानिक आविष्कार की सहायता लेना उसी प्रकार भूलपूर्ण प्रयास है जिस प्रकार दोंगी वा पाखण्डी ईश्वर के नाम का प्रयोग अपने भाइयों को छुलने में किया करते हैं।

विज्ञान और ईश्वरवाद के सम्बन्ध में यह अवश्य ही विचारणीय है कि ईश्वर-प्रतीति से पृथक् रह विज्ञान या उस का आविष्कार मानव मण्डल के सच्चे सुखों का विधायक हो सकता है या नहीं। आधुनिक सभ्यता की सफलता कल-काँटों के प्रयोग में माने जाने के कारण एक भारी भय को जगह है और उस पर ध्यान देते विद्वान् अनुभव करने लगे हैं कि इस कलकाँटे के युग में धर्म व ईश्वर की शान्तिदायिनी चिन्तना दूर नहीं करनी चाहिये, क्योंकि उस दशा में समाज सुखी होने के बदले रोग-ग्रस्त हो जायगा। अध्यात्मवाद से मनुष्य को एक अलौकिक आनन्द और नैतिकबल की प्राप्ति होती है और वससे खाली आज का शुष्क विज्ञान विश्व-रहस्य-सौन्दर्य को नष्ट करता जा रहा है, जिसके कारण अनेक आनन्दप्रदायिणी सामग्रियों के रहते भी लोग एक भारी अभाव व फैलते असन्तोष का अनुभव करने लगे हैं<sup>14</sup>। 'मेशिनरी' आदि के अत्यधिक प्रयोग के विरोधकों को ऐसा ही भय है और इस प्रश्न पर आधुनिक विद्वान् सोच भी रहे

---

<sup>14</sup> Charles Gore The Philosophy of the Good Life, p 13. "We may be very clever today, and we may have a right to denounce as misleaders, or to ignore, the prophets and teachers of the Victorian age. But the thought of the present age, if it is full of curiosity and of variety, is also full of confusion, and the confusion is nowhere so noticeable as in respect of morality."

३। डा० अलबर्ट स्वेजर ( Dr. Albert Schweitzer ) और ओलाफ स्टेप्लेडन ( Mr. Olaf Stapledon ) की 'Waking World' और 'Last and First men' नामक पुस्तकों में 'येसा ही चिन्तन पाया जाता है। इस हेतु विज्ञान-प्रेमियों के लिए भी ईश्वरवाद एक शान्तिदायी विषय है।

'म्यान्तः सुखाय' भी ईश्वरवाद से बढ़कर सुन्दर कोई दूसरा विषय मनुष्य-चिन्तन का संसार में हो नहीं सकता, ईश्वरानीश्वर-सम्बन्धी तर्कों के अध्ययन से एक अलौकिक आनन्द की प्राप्ति होती है। कोई ईश्वर को कोरी कल्पना कहता है, कोई उसे शून्य मानता है, कोई उसके नहीं होने पर ही धोत तर्क करता है, कोई कहता है कि ईश्वर कुम्हार हैं मखार मर्चकी, कोई कहता है कि साँप पर लेटा हुआ ईश्वर पानी में तैर रहा है, कोई ईश्वर को गोलोक में घटाता है, कोई उसे कैलाश पर बिठाता है, कोई उसे नटकला दिखलाते देखता है और कोई ईश्वर का घटघट में व्यापक वह अभेदकता का

११ इन पुस्तकों पर राय देते हुए सी० डे० एम० जोड ने लिखा है—

'Dr Schweitzer agreeing as to the disease, diagnoses its cause in a divorce between religion and thinking. During the seventeenth and eighteenth centuries man's thought about the nature of the Universe and the purpose and destiny of his life proceeded naturally and inevitably within the framework of a religious view of the world. Thought was imposed by religion and confirmed it. Today, the alliance has been dissolved. Thought, dominated by natural science, is impatient of the spiritual and frankly contemptuous idea of supernatural, which religion has maintained for centuries about it

पाठ पढ़ाता है। तोभी शान्ति नहीं, आगे को ही दौड़ता मानव-मस्तिष्क कभी उस भयानक ईश्वर को भेड़-बकरो से चूम करना चाहता है, कभी उसे डुका पिलाते पहाड़ में रमा डालता है और कभी उसका प्रतिनिधि बन गुरुभक्ति की मनोहारिणी शिक्षाएँ देने लगता है। कितनी लुभावनी तर्क-चल्लरी है! उस शोभा से मनोरञ्जन करने की मानव लिप्सा मानो स्वाभाविक है, निष्प्रतिबंध है। अतः ऐसा आनन्दपूर्ण ईश्वरवाद निस्सन्देह मनुष्यमान के लिये अनोखा, मीठा, अपूर्व, शोतल और ज्ञान-वर्द्धक प्रतीत होता है; जो उसका भक्त है उसे जीवन की पूर्णता व प्रसन्नता उसी से प्राप्त होती है, जो उसकी भक्ति से विमुख सांसारिक भोगविलास की सामग्रियों के पीछे चेन्न दौड़ता फिरता है उसे आजीवन संसार दुःख का घर और चिन्ता का अंधकारमय गर्त प्रतीत होता है<sup>16</sup>। इस ईश्वरवाद का अद्भुत अनुभव मनन करने ही योग्य है क्योंकि उसके रसास्यादन की मनोवृत्ति अमर होती है, यथा—<sup>17</sup> "देवस्य पश्य काव्यं न ममार जीर्यति।"

ईश्वरवाद के नाम पर अनेक देशों में अनेक अन्याचार किए जाने की भी बात प्रसंगवश कोई छठा सकता है। यह

<sup>16</sup>. H S. Coffin What Men Are Asking, p. 226- 'God who means every thing to those who trust him, is accessible to all men, eagerly waiting to give us the fullness of his life, but it is tragically possible to be pre-occupied with other things, unaware of him, and to spend our days in poverty-stricken godlessness.'

ठीक भी है कि ईश्वर के नाम पर धर्म और ईश्वर के ठेकेदारों ने जी खोलकर कभी-नरहत्याएँ भी की हैं। पर इससे ईश्वरवाद को अपवाद नहीं लगता, क्योंकि ये अत्याचार ईश्वरवाद ने नहीं किए बल्कि व्यक्तिविशेषों की स्वार्थपरता द्वारा जैसे अमानुषिक दृश्य उपस्थित किए गए, अन्त में उस स्वार्थपरता का नाश भी ईश्वरवाद द्वारा ही किया जा सका<sup>१</sup>। इस कारण कतिपय आततायियों के अनाचार के कारण ईश्वरवाद कदापि अवांछनीय नहीं माना जा सकता है।

ईश्वरवाद में विश्वास रखते आने के व्यावहारिक लाभ पर विचार करने के लिए किसी ऐसे ही देश के सामाजिक जीवन का अध्ययन आवश्यक है। मेरे लिए तो सभ्यता के आदिम काल से ईश्वरवाद का रसास्वादन करते आए देश भारतवर्ष के आर्यों व उनके वंशजों के आदर्श आचार-विचार पर ही एक दृष्टि डालना उत्तम होगा। उस ईश्वर की आस्तिक<sup>२</sup> शुद्धि ने भारतीय आर्यों को पुरातन काल से दार्शनिक, नर्कशील, आचारवान् और अहिंसाप्रेमी रखा है और उनके वंशजों द्वारा भी भूमण्डल के किसी देश या जाति पर ऐसा वर्धरतापूर्ण अत्याचार नहीं किया गया जिससे उनका धार्मिक जोश या ईश्वरवाद कलंकित माना जाय। अपने विजितों एवं आश्रितों पर भी उनकी कृपा सर्वदा दयापूर्ण रही और वे ईश्वर से डरते हुए परापकार से दूर भागते रहे। यहाँ कुछ लोग यह शंका कर सकते हैं इसी भीत भाव के कारण वे अपने सामाजिक यत्न की समुचित रक्षा नहीं कर सके। पर नर्क विचारपूर्ण नहीं माना जा सकता, कारण कि आमतक जितनी रक्षा ईश्वर-विश्वासी आर्य-वंशजों ने की है वही कम नहीं, कहीं प्रशंसनीय है। यह

<sup>१</sup> L. R. Farnell : The Attributes of God, pp. 137-62.

पता लगेगा जब हम देखें कि उनकी सभ्यता की प्राचीनता के  
 होने शक्ति-विशिष्ट समाज आज लुप्त हो रहे हैं, पर 'दृढ़ मूल्य  
 के स्तूप' को चरितार्थ करता हुआ ईश्वरवादी आदर्श-संज्ञान  
 अपनी सनातन धारणाओं के साथ पूर्ववत् विद्यमान है। भारतीय  
 आदर्शों का ईश्वरवाद वस्तुतः A. S. Pringle Pattison के  
 आशुक्ल "a reflection on those permanent values  
 which have their foundation in a higher spiritual reality  
 above the changing interests of the times" से सादृश्य  
 करता है, मानव जीवन का एक अमर मंत्र है और वह मनुष्य  
 के विषय की परिवर्तनशील गतियों के अनुकूल रहता हुआ  
 तब व नित्य विश्वात्मा का सहधर्मी बनाने की दीक्षा दिया  
 करता है। इसी कारण जन्म से दार्शनिक कहे जानेवाले भारतीय  
 जीवन मरण का प्रश्न ईश्वर पर विचार के साथ सुलझाया  
 करते हैं। होमर ने काव्य में कल्पना की थी—“A man in  
 wisdom equal to a god”, उसका समाज उसे व्यवहार में  
 परिवर्तित नहीं कर सका; पर ईश्वरवाद के सहारे भारतीय  
 आदर्शों ने व्यावहारिक रूप में मनुष्य को ईश्वरत्व प्रदान कर  
 सिद्ध कर दिखाया कि वास्तव में ब्रह्म का ज्ञाता ब्रह्मत्व को  
 प्राप्त कर उसी के समान अमर बन जाता है। यह है ईश्वरवाद  
 की विशेषता, जिसके प्रतिकूल मानव-आचरण कदापि  
 गतिशील नहीं हो सकता।

# भारतीय इश्वरवाद

## पहला अंश

### ओ३म्

‘ओमित्येतत्’ द्वारा कठोपनिषद् में यमराज नचिकेता से कहते हैं कि सम्पूर्ण वेद जिस पद का वर्णन करते हैं, सारे तप जिसमें अन्तर्भूत हैं और जिसकी इच्छा से ब्रह्मचारी अपने व्रत का पालन करते हैं, वह ‘ओ३म्’ पद है। सारे ब्रह्माण्ड में व्याप्त जो अनादि, अनश्वर तथा असीम शक्ति है और जिस स्रष्टापरि सत् को लोगों ने ईश्वर-परमेश्वर-परमात्मा आदि नामों से सम्बोधित किया है, उसका पूर्णार्थ प्रकट करनेवाला पद ‘ओ३म्’ ही है। इसी महत्ता की दृष्टि से सारी वैदिक ऋचाओं का आरम्भ इसीको स्मरण कर किया जाने लगा है और साधनोपासक तान्त्रिकों ने भी अपने जपों में इसका स्मरण किया है। ईश्वर-पर्याय अन्य पद इसके परे हैं, क्योंकि वे ईश्वरवाद को अपनी व्याख्या के भीतर ठीक ठीक उस तरह नहीं ढँक सकते जिस तरह आसानी से यह ओ३म् पद; यह साम्प्रदायिकता और मत-भेद से सर्वथा रहित है। इसकी ऐसी ही महिमा के कारण यम ने नचिकेता को शिक्षा दी—

एतद्ध्येवाक्षरं ब्रह्म एतद्ध्येवाक्षरं परं ।

एतद्ध्येवाक्षरं ज्ञात्वा यो यदिच्छति तस्य तत् ॥

एतदालम्बनं श्रेष्ठमेतदालम्बनं परं ।

एतदालम्बनं ज्ञान्वा ब्रह्मलोके मंहीयते ॥

‘ओ३म्’ पद की व्याप्ति-दशा विष्णु-स्तुति में वैदिक ऋषियों ने स्पष्टतः घोषित की है—“यस्य श्री पूर्णं मधुना पत्रान्य-  
क्षीयमाणा रमयामासन्ति ।” जिस प्रकार यहाँ विष्णु के पदत्रय में ईश्वर की व्याप्ति का सूत्र रक्खा गया है उसी प्रकार ‘ओ३म्’ पद के ‘अ-उ-म्’ में संकेतित विराट् विष्णु-व्याप्त ब्रह्म की स्थापना मनस्वियों द्वारा की गई है ।<sup>१</sup> इस कारण यह ओ३म् पद प्रसन्न करना है कि ईश्वर पृथिवी, आकाश, नक्षत्र, वायु, अग्नि, जल, मनुष्य, भूत, पदार्थ तैजसादि सभी त्रिलोकस्थ वस्तुओं में व्याप्त है और इनके रहस्योद्घाटन में ईश्वरवाद का अभिन्न सम्यग्दर्श है; क्योंकि ब्रह्माण्ड का अनुपम सौन्दर्य्य उसके निर्माता ईश्वर की धारणा से कदापि पृथक् नहीं किया जा सकता ।

<sup>१</sup> सत्यायनस्मृत—१म समुदाय, पृ० १

लिङ्गपुराण अ० १०, श्लो० ५१—

“आद्य वर्गमक्षरान् उकारचोत्तरे तत ।

मकार मध्यतदक्षरे नाश्रमा तस्य धोमिति ॥”

<sup>१</sup>A. J. Balfour. Theism and Thought, pp 30-32 “If beauty is to retain its worth, it must be the product of design, and behind the delight in beauty there must lurk however vaguely, the consciousness of a designer. As in God they must have their root if their value are to survive, so in God they must find their consummation if their promise is to be fulfilled अयो० ५-२, ३, ६, ९, १२, १३



ईश्वर शब्द 'ईश ऐश्वर्ये' धातु से सिद्ध होता है। इसका अर्थ है—“य ईष्टे सर्वैश्वर्यमान् वर्तते स ईश्वरः।”<sup>१</sup> इस कारण सत्य की खोज; उच्चता की प्राप्ति, ऐश्वर्य की सिद्धि, लोकोत्तर आनन्द के अनुभव, शोक-क्रोधादि दुर्गुणों के नाश और शान्ति-मय सुखों के समन्वय में ईश्वर की आवश्यकता मनुष्य को हुआ करती है। मनुष्य की प्रवृत्ति सांसारिक सुखों की ओर हुआ करती है, लोग नाना तरह के आनन्द की सामग्रियों पर आधिपत्य रखने में बेचैन रहा करते हैं, तो भी कहीं करोड़पति असन्तोष का शिकार बना मिलना है; कहीं दीन कौड़ियों के लिए तरसता नजर आता है और कहीं विद्याचारिधि मोहांधकार में पड़े दृष्टिगत होते हैं। अतः सनानन काल से इस प्रवृत्ति की निवृत्ति ईश्वरवाद में करते हुए चिन्तनप्रिय महापुरुष दिखाई देते हैं और ईश्वरवाद के सम्बन्ध में विद्वान् कभी कभी कहा करते हैं कि मनुष्य लौकिक विषयों से संतुष्ट नहीं होता। इस कारण उसे कोई अलौकिक विषय अवश्य चाहिए, मानव-हृदय मनुष्यकृत पदार्थों में स्थायी श्रद्धा नहीं रखना चाहता। इस हेतु उसे कोई मनुज-शक्ति के बाहर की सत्ता द्वारा प्रस्तुत पदार्थ अभिप्रेत होता है। वास्तव में ईश्वर वही अलौकिक विषय है और वही मनुजशक्ति की पहुँच से बाहर की सत्ता है जिसके अवलम्बन-चिन्तन में मनुष्य को शान्ति ही नहीं, एक नैसर्गिक आनन्द भी मिलता है और यही कारण है कि आस्तिकों ने ईश्वर को, अलौकिक और पूर्ण आनन्द का स्रोत समझा है, जिसके अभाव में मनोहर विश्व का अनुपम सौंदर्य या मानवजीवन का महत्त्व अधिभूत मालूम होने लगता है।

<sup>१</sup> सत्यार्थ प्रकाश—१म समुल्लास, पृ० ८

<sup>२</sup> A. J. Balfour : Theism and Humanism, ॥ 248—

ईश्वर का भय संसार के मानवमात्र के हृदय में पाया जाता है, पर विशेषता इस भय की यह है कि इसके साथ एक अनिर्वचनीय प्रेम भी विद्यमान रहता है। मानवसमाज में ईश्वर से भय-प्रेम करनेवाला व्यक्ति सामाजिक जीवन के लिए कालस्वरूप नहीं बनना चाहता, पर जो 'ईश्वर कुछ नहीं है' कहता हुआ अहंकार में मस्त रहना चाहता है, सर्वप्रथम वह अपने वैयक्तिक जीवन को इतना स्वार्थपूर्ण बना डालता है कि समाज का सामूहिक जीवन उसे प्रिय नहीं होता; वह न अन्याचार से हिचकता है न पर-पीडन में दोष मानता है। इस दृष्टि से ईश्वर सिद्ध हो या असिद्ध, इस प्रश्न को छोड़कर भी ईश्वर को मानने की जरूरत प्रत्येक व्यक्ति को है। ईश्वर को मान लेने से कोई सुराई या क्षति न वैयक्तिक होती है न सामूहिक, बरन् भारी लाभ यह दृष्टिगत होता है कि इस रहस्यमय विश्व में अचंचल मानव हृदय एक निष्पक्ष, कृपालु तथा शक्तिशाली सुहृद् के साहाय्य की दृढ़ आशा करने लग जाता है।<sup>१</sup> इसी कारण विद्वानों का निष्कर्ष है कि ईश्वरवाद समाज या राष्ट्र को सबल बनाता है, क्योंकि जो सचमुच में ईश्वरवादी हैं वे समाज और समाज के लोगों के सामने समाज हित का ही

---

"My desire has been to show that all we think best in human culture, whether associated with beauty, Goodness, or knowledge, requires God for its support, that Humanism without Theism loses more than half its value"

<sup>१</sup> E. S. Brightman The Problem of God p. 165  
 "Belief in God," then is not any evasion of the difficulties of life, it is simply the confidence that behind the dark mystery that surrounds us, the human race can rely on a powerful Friend." मुन्दरोप २—१५ से १९

आदर्श उपस्थित किया करते हैं।" ऐसी दशा में ईश्वर को जान लेने से हृदय में कायरता और समाज में अकर्मण्यता आ जाने का स्वप्न देखनेवाले जल्पनाप्रिय पुरुषों के सारशून्य तथ्य उसी प्रमादी के बकवाद के समान हैं जो कहता फिरे कि दूध पीने से कंफ रोग पैदा होता है और जल-भण्डार सागर की महिमा हँड हो जाती है। इस हेतु दूध देनेवाली गायों की हस्ती मिटा दी जाय।

यह बात ठीक है कि ईश्वर के नाम पर अनेक देशों में अनेक अत्याचार हुए हैं, धर्म और ईश्वर के ठेकेदारों ने जी जोलकर कभी २ नरहत्याएँ भी की हैं। पर इससे ईश्वरवाद को अपवाद नहीं लगता, क्योंकि ऐसे अत्याचार ईश्वरवाद ने नहीं किए, बल्कि व्यक्तिविशेषों की स्वार्थपरता द्वारा वे अमानुषिक दृश्य उपस्थित हुए; अन्त में उस स्वार्थपरता का नाश भी ईश्वरवाद द्वारा ही किया जा सका। 'फिर यदि उसी अत्याचार के विचार से ईश्वरत्व को मिटाने का संकल्प किया जाय, तो उसके पहले ऐसा ही क्यों न माना जाय कि चूँकि कुछ मनुष्यों द्वारा अनेक अनर्थ पहले किए जा चुके हैं, इस कारण इस मनोहारिणी मेदिनी से सारे मनुष्यों का ही लोप

---

"The wise men of a nation are the representatives of the spirit of God in it. They can bring its resources into order and unity, they can influence its masses in the right direction, they can, in their own persons, illustrate the character and destiny of their people. Thus a nation, in one view, is but a larger man, and the spirit of God is its life. It has a destiny, and the spirit of God guides its destiny".  
The spirit of God, p. 257

\* L. R. Farnell The Attributes of God, pp. 137-62.

कर दिया जाय। पहने कपड़ों में आग लगने से कई जल गए हैं इस कारण सभी लोग वस्त्रों का परित्याग नहीं कर देते। जल में डूब कर अनेक मर गए हैं, इस कारण जल स्थल से स्थानान्तरण नहीं कर दिया जाता। आग से अनेक अग्नि कांड हो गए हैं, इस कारण आग समाज से बहिष्कृत नहीं कर दी जाती और कनिष्ठ प्राणियों पुरों द्वारा पिता कारागार में डाले जा चुके हैं, इस कारण सभी पुनः तिरस्कृत नहीं कर दिए जाते। तब अनन्त काल से मनुष्य मानस को शान्ति प्रदान करनेवाला दिव्य ज्ञान का केवल साधन ईश्वरवाद कुछ आततायियों के अनाचार के कारण कथक्क अवांछनीय माना जा सकता है ?

‘ईश्वर नहीं है’ के सम्यन्ध में दूसरी आश्चर्यकारिणी बात यह भी है कि ईश्वर नहीं कहनेवालों का अभिप्राय क्या है, जब उनके अनुसार ईश्वर का अस्तित्व ही नहीं।<sup>१</sup> शक को शृंग नहीं होता सत्य है, सभी इसे मानते हैं, एक धया भी शक-शृंग के भ्रम में नहीं पड़ता और न कोई विद्वान् इस अस्तित्व को समझाने के लिए चिन्ता ही करता है। पर अनीश्वरवादियों की आवाज ‘ईश्वर नहीं है’ कहती हुई कभी कभी

<sup>१</sup> H. R. Caldwell God and Man p. 31 We can not understand the world of which we form a part except upon the assumption of a Universal Mind for which or in which all that it exists

<sup>२</sup> Mrs. Bridgugh Bonner Literary Guide Octo. 1917.

No thoughtful Atheist denies God. It would be no crime if he did but he does not because it is as foolish to deny as it is to affirm something of which no one knows any

वेचैनी से भरी सुनी जाती है, जिसकी उतनी आवश्यकता ही नहीं थी। पर उन अनीश्वरवादियों के समर्थकों का कथन है कि ईश्वरवादियों ने कोई ईश्वर माना है और उसी ईश्वर का वण्डन हमारे अनीश्वरवादी करते हैं, उनका अपना कोई ईश्वर नहीं। ठीक, पर इससे क्या यह निष्कर्ष नहीं निकलता कि अनीश्वरवादी स्वयं अनिश्चित हैं, वे नहीं जानते कि कैसे ईश्वर के प्रतिकूल उन्हें क्या कहना है। ईश्वरवादी तो वास्तव में सारे ब्रह्माण्ड को मूर्त ईश्वर मानते हैं और इनके भी परे अमूर्त ईश्वर को, यहाँ तक कि तार्किक नास्तिक के तर्काधार शब्दों की प्रतिभ्रमि" को भी नित्यरूप ईश्वर ही मानते हैं। तब बण्डन प्रिय अनीश्वरवादियों को अपने शब्दों का भी त्याग कर मूक रहना ही अनीश्वरवाद को प्रमाणित करना सत्य हो सकता है," अन्यथा उनके प्रत्येक शब्द से ईश्वरवाद की ही सत्ता सिद्ध होती जायगी, अनीश्वरवाद की कदापि नहीं।

‘ईश्वर नहीं है’ ऐसा कहनेवालों का सिद्धान्त सत्य, व्यापक और सनातन नहीं हो सकता। इसका मुख्य कारण यह है कि ‘ईश्वर है’ कहनेवाले अनन्त काल से अनन्तरूपों में अनन्त भाव

“कौपीतकी ब्राह्मणोपनिषद् ४ “स होवाच बालाकियं ण्वैष प्रातिश्रुत्वाया पुरपस्तमेवाहमुपास इति । ११”, “स होवाच बालाकियं ण्वैष शब्द पुरुषन्वेति तमेवाहमुपास इति । १२।”

In the beginning was the Word, and the Word was with God and the Word was God Holy Bible St John 1 1

‘As Dr Ballard says—a word is a symbol and a symbol always has a partner its partner being the thing symbolized The word’s partner is the thing meant John O London’s Weekly December 22 1934—p 497

से ईश्वर को मानने आये हैं। इन सबों का नहीं मानना ही ईश्वर का नहीं मानना कहा जा सकता है, जो असम्भव है।<sup>12</sup> ईश्वर का अर्थ कोई एकदेशीय, एक निश्चित स्वरूप का पदार्थ होने से खण्डन करना सहज है, पर अज-अनादि-अनन्त-असीम-अनश्वर-अज्ञाविह-अविनाशी सर्वसम्बद्ध-विश्वव्यापी-ईश्वर का अस्तित्व किस प्रकार अस्वीकार किया जा सकता<sup>13</sup> है ?

हमारी सीमित धारणा के बाहर की शक्ति ईश्वर है, हमारी बुद्धि की पहुँच के बाहर की बातें ईश्वरीय हैं,

<sup>12</sup> "Those who betray greater anxiety to preserve the exact form of the ancient definition of God than to find the meaning of it in the changing conditions of each new day, treat it as if it were safe only when mummified, shut away from light and air, bound fast in the grave-cloths of tradition. Whereas this idea is most vital and energetic, the most changeable and yet the most enduring, the most susceptible to external influence and the most capable of varied statement—always partial but always suggestive—of all the ideas of men". *The Idea of God*, p. 4

<sup>13</sup> E. A. Brightman : *The Problem of God*—p. 144 "If God is, he is not a separate physical object, like a tree or a mountain, nor does belief in him rest on a limited part of our experience. God is by definition a being who stands in relation to everything that happens; his will, his creative powers, his purposes are involved in some way in every fact in the entire universe. Every fact implies God; God is revealed in every fact." अध्यात्मोप० १-१

हमारे हृदय का बोध ईश्वरमय है, हमारे मनोभावों में सत्य का प्रकाश ईश्वरालोक है, कष्टों में निकले हमारे असंतोष ईश्वरपरक हैं और वेदना-काल में हम अकस्मात् जो आह कर बैठते हैं उसकी स्वर-लहरी ईश्वरभाव से पूर्ण है।<sup>15</sup> क्या इस व्यापक ईश्वर के बाहर कहीं भी अनीश्वरवादियों का अनीश्वर या नास्तिकों का अनस्तित्व है ?—यदि है तो वह भी ईश्वरवादियों का ही शून्यकार ईश्वर द्रव्य है, जिसके सम्बन्ध में कहा है—“तस्माद्वा, एतस्मादात्मन आकाशः सम्मतः।”

एवप्रकार ओ३म्-पदार्थ-स्वरूप ईश्वरवाद इतना व्यापक है कि अनीश्वरवादियों और नास्तिकों की तार्किक युद्धि के भीतर भी उसीका साम्राज्य है, ईश्वरवादियों से पृथक् नास्तिक या अनीश्वरवादी की कोई स्थिति ही नहीं। नास्तिकों के तर्क पर ध्यान देने से विवक्षित होता है कि वे अपनी कोई स्थिरता नहीं रखते। नहीं से कुछ भी उत्पन्न नहीं होता, इस तरह नास्तिकों से, बिना उनके पहले आस्तिकों के रहे, कोई भी सिद्धान्त निरूपित नहीं किया जा सकता। वास्तव में नास्तिक या निरीश्वरवादी अपने ठोड़ान ईश्वरवादियों की ही आस्तिकताभरी प्रचंड प्रतिभा पर सीमित करते हैं, पर ईश्वरवादियों का विचारक्षेत्र बहुत ही विस्तृत, असीम रहता है।

<sup>15</sup>R A Armstrong God and the Soul p 33 “In like manner, I believe in the reality of God, because I can not but believe that there is some one other than myself, who gives me these feelings of aspiration or repentance ineffable peace or black remorse, of divine protection or inflowing moral strength”

<sup>16</sup>तत्तिरीयोपनिषद्—ब्रह्मानन्दव० अनु० १

नास्तिक और अनिश्चरवादी भी ईश्वरवाद को ही सबल करते हैं, उनकी भेदात्मक युक्ति ईश्वरवादियों की चिन्तन-शीलता को सहायता ही पहुँचानी है। अतः नास्तिकता के कारण, ईश्वर कहाँ है मुझे सिद्ध कर दियाओं' कहनेवाले समाज में अपमान के पात्र नहीं हो सकते। येमे हेतु मोजनयालों की प्रतिभा भी प्रचंड हुआ करती है और उसने निकली प्रसर ज्वालाएँ मानवसमाज को भस्म न कर समयानुकूल स्वाहाप्य प्रदान करती पाई जाती है। नास्तिक भी ईश्वरवादी विद्वानों के सामने गुड़िया खेलनेवाले साधारण यशों की तरह प्रकट नहीं होते कि उनकी अग्रहेलना मोटी बुद्धि द्वारा धृणा के साथ कर दी जाय, बल्कि घास्तव में ये कभी कभी दिग्गज दिमागवाले, दार्शनिक विचार-विशारद, मानवहितचिन्तक और समाजनीतिज्ञ होते हैं। उनके प्रश्न मोज की ओर ले जानेवाले स्वतन्त्र तथा निर्मय होते हैं, उनके सण्डनात्मक विचार मानव-हितावरोधक चाहियात बातों में अधिका पैदाकर नत्य निर्णय में सहायक बनते हैं और उनके तर्क तत्कालीन युग के लोगों को ईश्वरवाद में और आगे ले जाया करते हैं<sup>१</sup>। इस तरह

<sup>१</sup> G. G. Greenwood ने भी Agnosticism की उपयोगिता के सम्बन्ध में अपनी पुस्तक *The Faith of an Agnostic* के पृष्ठ XIII में ऐसी ही सम्मति दी है—“He asserts for one thing and asserts with all the ardour of profound conviction that thought and reason must be free. He asserts the duty of independent and fearless inquiry. He asserts that all false teaching must be prejudicial to the best interests of mankind. He makes war on all pretence and insincerity. He condemns the too facile sin of credulity. He condemns commencing with the truth.”



नसे समाज लाभान्वित ही होता है और मोटे विचारों के दले सूदम धारणाओं के पास पहुँचा करना है।

ईश्वरवाद का स्वरूप ही ऐसा है कि इसके भीतर आस्तिक-  
अस्तिक, ईश्वरवादी-निरीश्वरवादी, दोनों अपना अपना स्थान  
पते हैं। जिस प्रकार 'मनोरम विश्वकानन में पुष्प के साथ  
पण्डक, जलज के साथ कीच, हीरे के साथ कोयला, प्रकाश के  
साथ अन्धकार और दिवस के साथ रजनी का मान है उसी  
प्रकार ईश्वरवाद के साथ अनीश्वरवादियों की भी आवाज  
है। स्वाधीनता संसारगति की संचालिका शक्ति है और  
इसका प्रभाव मानव मस्तिष्क पर भी उसी ताकत के साथ है।  
इसी हेतु स्वाधीनता मनुष्य का जन्मसिद्ध अधिकार समझी  
जाती है। मानव मस्तिष्क सदा स्वतन्त्र सुख के अलापने में  
गौरव समझता है। 'नेति' और 'नैतत्' इसी स्वतन्त्र चिन्तन के  
स्मारक हैं, फिर विश्वव्यापक अनादि ईश्वर की खोज बिना  
स्वच्छन्दता कहाँ सम्भव है !" क्या इस स्वतन्त्रता पर बाधाएँ  
और सीमाएँ देकर संसार में कोई धर्म उस अलख, अनादि,  
अविनाशी के पीछे दूर तक दौड़ सका है ?—कदापि  
नहीं। स्वार्थियों और मदान्धों के लाख चेष्टाएँ करते रहने

18 "He can not fully obey, he can not dedicate himself  
to the service of the Best, if he is not free. A Truth that  
enquires, p 27 अन्नपूर्णोप० ५-२, ३, ४

"Everywhere is action movement freedom—a dynamic  
universe. This changed point of view compels momentous  
changes in the conception of God. It necessitates a different  
meaning to creation and providence but also to the very  
nature of God. 'The Idea of God, p 23

पर भी संसार में धार्मिक सुधार करने वाले स्वतंत्रता से अपनी अपनी जिज्ञाएँ दे गए, उन्हें कोई रोक न सका। तब ईश्वरवाद के भीतर नास्तिक, निरीश्वरवादी अनीश्वर-प्रचारक नहीं हों, यह हो नहीं सकता। विभिन्नता विश्व का नियम है, बिना इसके दुनिया रंगीली नहीं रह सकती। ईश्वरवाद का स्वरूप अनन्त के गर्भ में इस तरह छिपा है कि अनेक मत स्थापित किए जाने पर भी धर्मप्रिय जिज्ञासु पुरातन विधों द्वारा निर्दिष्ट मार्ग पर बढ़ते चले आ रहे हैं और आनेवाले युगों में भी बढ़ते जायेंगे। इसी गति को लक्ष्य कर युधिष्ठिर ने धर्म के लक्षण में कहा है—

धेदा विभिन्नाः स्मृतयो विभिन्नाः

नासौ मुनिर्यस्य वचः प्रमाणम् ।

धर्मस्य तत्त्वं निहितं गुहायां

महाजनो येन गत स पन्थाः ॥<sup>1</sup>

ईश्वर-सम्यन्धी धिचारों को सनातन से निश्चित एक रूप का समझना ईश्वर भाव से अज्ञात रहना है, क्योंकि समा-जोच्छ्रा के अनुकूल वे बदलते रहते हैं, निश्चित रहने से वे कभी कल्याणकारी नहीं रह सकते।<sup>1</sup> समाजोन्नति का इतिहास यही प्रमाणित करता है। मानव समाज एक समय में अफ स्मान् सभ्य व ज्ञानी नहीं बन जाता, न सम्य व ज्ञानसम्पन्न बन कर भी स्थिर गति से एक ही अवस्था में दृढ़ रहना है। समाजोच्छ्राएँ भिन्न भिन्न होती हैं। उनमें प्रत्येक का अपना

<sup>1</sup> "Aller time we need to remind ourselves that an attempt 'so to define the idea of God as to keep it wholly aloof from the modern view of the world' — to place it in extreme jeopardy". The Idea of God, p 3

अपना युग हुआ करता है और प्रत्येक युग अपना पृथक् स्वतंत्र स्वरूप रखता है। जिस प्रकार मानव जीवन शैशव-कौमार-यौवन-जरा अवस्थाओं में उत्पन्न-विकसित-शुष्क होकर अन्न में परिवर्तित हो जाता है उसी प्रकार प्रत्येक युग का धर्म भी विकास परिवर्तन से ग्रस्त हुआ करता है। जिस प्रकार जीवन की कोई निश्चित सीमा नहीं, पर वह परिवर्तनशील अवश्य है; उसी तरह युगधर्म भी अनिश्चित कालवाला किन्तु परिवर्तनमय होता है। जब जैसा युग आता है समाज उसीके अनुकूल धर्म से प्रबुद्ध विचार स्वातंत्र्य का उपभोग करता हुआ तबतक उसी युग में रहता है, जब तक शनैः शनैः वह युगधर्म परिवर्तित होकर नूतन रूप धारण नहीं कर लेता। ऐसा समय अवश्य आता है जब वह युगधर्म आप ही दूसरा शरीर धारण कर पुनः समाज-चक्रों का सञ्चालन, नूतनत्व के आवरण में, करने लग जाता है। इस लगातार क्रम में तारतम्य तो एक रहता है, पर रूप परिवर्तित होते जान पड़ते हैं, किन्तु वास्तव में इस परिवर्तन की जान सनातन ही होती है, नूतनत्व से उसका कोई सम्बन्ध नहीं होता।<sup>२०</sup> सम्भवतः इसीपर विचार रखकर दार्शनिक

<sup>२०</sup> "Each yuga is an epoch by itself. Like the life of an individual, it is the life of a people—passing through infancy, adolescence, decay and death, equally inexorably. Each yuga represents a particular civilization. And each yuga civilization inevitably holds within itself a toxic principle by which it is itself in time poisoned. This spiritual sensuality is its climax. Thus the end of a yuga civilization is its fulfilment. This end is its inevitable fate. In its place rises another. Alike not in its achievement

हेरेक्लीटस ने जीवन-मरण, जागरण-शयन और यौवन-जग को एक ही समझा है। भगवान् कृष्ण ने तो निश्चय ही इसी युग-धर्म की शिक्षा 'सम्मथामि युगे युगे' कह कर मोहग्रस्त अर्जुन को दी है।

युगधर्म के ऐसे स्वरूप की अपेक्षा कर किसी घटना का ठीक ठीक ज्ञान प्राप्त नहीं किया जा सकता। राष्ट्रों के बनने-बिगड़ने का इतिहास इसी पर आश्रित है और उनका नियमित विवरण जानने के लिये प्रत्येक राष्ट्र के जीवन में आने वाले युगों का रहस्य जानना पड़ेगा। प्रार्थनितम भारत का धार्मिक प्राबल्य, अरब वालों का उत्कर्ष, मिथ का प्रभाव, एशिया माइनर की शक्ति, रोम का पराक्रम, ग्रीस का उत्थान, चालिड्या की सभ्यता, कीट साम्राज्य का अधःपतन आदि राष्ट्र-गाथाओं के अग्रध्याय युगधर्म-रहस्य से ओतप्रोत हैं। उस रहस्य के भीतर एक ही शक्ति कार्यरत रही है, जो कभी यहाँ कभी वहाँ अपना आतंक दिखाकर आज पश्चिमी देशों में विराज रही है, वहाँ भी उसे शान्ति नहीं है, कभी वह महासमर के रूप में प्रज्वलित हो आती है—कभी कान्ति का चोला पहन परिवर्तित हो जाती है।

सामाजिक जीवन में भी युग-प्राबल्य का दृश्य यही आश्चर्यपूर्ण है। जनता की इच्छाओं को नया नया रूप दे वह

but in spiritual continuity" Dr. A. Banerji Sastri Early inscriptions of Bihar and Orissa, p 7 S

"Just as no state in the individual finally passes away but only disappears from the arena of activity, so historical conditions endure although they temporarily retire from the popular view" Dr. A. Banerji Sastri Asura, India, p 11

तो उथल पुथल मचाया करना है उससे कभी लोग घबड़ा कर समाज की बदलती हुई अस्थिर भावनाओं को एक पुँथली की के स्वभाव के समान कह बैठते हैं। यात भी कुछ वैसी ही है। कभी मानव-समाज त्याग को सर्वम्व समर्पित करता देखाई देता है तो कभी भोग-प्रवृत्ति से आकर्षित रंगरेलियों को लक्ष्य बनाता है, कभी युद्धाग्नि प्रज्ज्वलित कर हाहाकार में मोद मनाने पर कटिबद्ध हो जाता है तो कभी शान्ति-सुधा-धर्या की हार्दिक कामना व्यक्त करने में येचैन नजर आता है। प्रवृत्ति सर्वदा अनिश्चिन सी उच्छृङ्खलता को साथ लिये कालगति-याहन पर विचरती दृष्टिगत होती है और इसीको प्रत्यक्ष करते हुए स्काट ने शासन से उदासीनता दिखलाते राजा के मुख से क्रोधावेश में समाज को "This changeling crowd, this common fool" नाम दिलाया है।<sup>१२</sup> यह भी स्मरणीय है कि इन सारी चञ्चला इच्छाओं को न समय है न सीमा है। इनकी अपनी अपनी स्वतन्त्र गति है। इस कारण प्रत्येक दशा का अध्ययन पृथक् पृथक् ही अनिवार्य है।

एवंप्रकार मानव-समाज में ईश्वरवाद का भी युगधर्म है और उसके चक्र में ईश्वरवाद के अनन्त रूप पृथ्वी पर लीला-भग्न हैं, हुए हैं और होते जा रहे हैं। आज किसी को क्रॉस की उपासना करते, किसी को आज्ञान देते, किसी को तिलक-लगाए राम-नाम भजते, किसी को समाज-सेवा द्वारा ईश्वरभक्ति करते, किसी को ईश्वर की अनावश्यकता को ही समझाते और किसी को योगमुद्रा धारण किए देख सहसा एक राय स्थिर कर लेना और उन्हें आज का नया विचार

<sup>१२</sup>Sir Walter Scott The Lady of the Lake, canto VXXX

मान लेना अमूर्त होगा; क्योंकि उनका रूप कुछ नया नहीं है। उनका भाव सनातन और उतना ही प्राचीन जितना मानव-समाज, चाहे मूर्त पदार्थ का समय जो कुछ हो। अनीश्वरवादियों की कल्पनाएँ इस अनन्त युगधर्मचक्र द्वारा उपन्यस्त ईश्वरवाद के रहस्य का दर्शन करने पर निर्मूल प्रतीत होने लगती हैं। ईंट, पत्थर, नदी, तालाब, वृक्ष, नाग, व्याघ्र, हाथी, वृषभ, मृग, हंस, घोंराह, मच्छ, कच्छ, सूर्य, चन्द्र, दिव्य, मांस आदि कोई भी वस्तु ईश्वरवाद के सम्यन्ध से रहित नहीं है और अनीश्वरवादियों के लिए भी इन पदार्थों का अस्तित्व अवश्य ही है। फिर किसका स्रष्टा और कैसा तर्क ?

आज जंगलों में मुण्डा-कील को बघडत आदि की पूजा करते देव सभ्य चकित हो उन्हें जंगली कहा करते और पशुपूजक मान भी हैं सिकोड़ लेते हैं; पर उन्हें जानना चाहिये कि ये भाव भी धार्मिक धारणाओं के अनुकूल हैं और ईश्वरीय भावनाओं से पूरा सम्यन्ध रखते हैं। मोहेजोदारो के उत्खनन से लगभग ५००० वर्ष पूर्व की सिंध सभ्यता के कुछ प्रमाण लभ्य हुए हैं। वहाँ प्रात चित्रादि से उस प्राचीन काल के धार्मिक भावों का पता चलता है। चित्रों में बाघ, हाथी, भैंसा, बैल, घड़ियाल, कछुआ, बकरी, सर्प, मृग, शिवलिंग आदि के अनेक चित्र हैं; जिनमें कुछ देवताओं के साथ और कुछ मनुष्य-मुख के साथ बने हैं। ये चित्र भी धार्मिक भावों के ही चोकर हैं। आज भी बरार के गोंड बाघई देवी, जगली भील बाघा कुँवर और छोटानागपुर के चेरो ऊराँव बघडत की पूजा शराव और भेड़ों के साथ करते हैं। गजेन्द्र परावत सनातनी हिन्दुओं के सुरेश इन्द्र का

गाहन माना जाता है और ब्रह्मणस्पति गणपति का मुख, हाथी के ही समान स्वीकृत है। यम का वाहन भैंसा है, इस विचार से धर्मर्षीय हिन्दू भैंसे को हल में जोतना बुरा मानते हैं। सौंड शिव का वाहन होने के अलावे पितरों का तारक है, जिसका प्रमाण वृषोत्सर्ग है; सिंध-पंजाब-बलूचिस्तान की कई जगहों में वृषपूजन भी किया जाता है। पार्वती को व्याघ्र प्यारा है और स्कन्द का वाहन मयूर है। कछुआ यमुना का और घड़ियाल गंगा का वाहन है, कराँची के पास पवित्र मगर तालाब भी है, मध्यप्रान्त के साँभर जीवित मगर पकड़ उसकी पूजा कर छोड़ देते हैं और बड़ोदा के जंगली लोग मगरदेव बनाकर पूजते हैं; भगवान् का कछुपावतार भी शास्त्र-सम्मत है। घराह भी ईश्वर का अवतार है, इसका माहात्म्य बराहपुराण धर्मग्रन्थ में वर्णित है। इसी तरह भृत्स्य, भृत्स्यावतार और भृत्स्य-पुराण भी हैं। जलदेवता के समान नागों की पूजा की भी पवित्रता प्राचीन काल से मान्य चली आ रही है। नागलोक माना जाता है, उसका सम्बन्ध पितरों से है, लोग नाग को दूध-लावा खिलाया करते हैं; महेश के गले में सर्प सर्वदा लपटे रहते हैं, दुर्गा से भी

“Thus the ram and the elephant are respectively the ancient beasts of Agni and Indra, & Civa has the Bull, his spouse, the tiger. Earth and Skanda have appropriated the peacock, Skanda having the cock also Yama has the buffalo (compare the khond, wild-tribe, substitution of a buffalo for a man in sacrifice) Love has the parrot etc while the boar and all the Vishnu's animals in avatars are holy, being his chosen beasts.” Hopkins History of Religions, p. 445.

उनका साथ है, जैन तीर्थंकर पार्श्वनाथ का भी सम्बन्ध नागों के साथ जन्म के पहले<sup>24</sup> भी रहा है तथा बाद भी, कोधिन कमन्द के, मूसलधार चर्पा ध्यानस्थित पार्श्वनाथ पर गिराने के समय देवता शरीर प्राप्त धरणेन्द्र ने ही फन फैला कर पार्श्वनाथ की रक्षा की<sup>25</sup>। कृष्ण भगवान् ने नाग को नाथा और भगवान् विष्णु अपनी लक्ष्मी के साथ शेषनाग की ही छत्रच्छाया में विश्राम करते हैं। भगवान् भूतनाथ के गण मैत-पिशाच हैं और मोहेज्जोदारो के एक चित्र में भी वैरागी तपस्वी त्रिमुख शिव योगमुद्रा में हाथी, सिंह, घृपभ, अश्व के बीच में बैठे हैं, उनके पैरों के पास एक मृग खड़ा है। महात्मा बुद्ध के धर्म-चक्र में भी मृग को स्थान है, जिसके सम्बन्ध में लोगों की धारणा है कि मृगवन में बुद्ध की प्रथम शिक्षा होने के कारण उस पवित्र स्थान का स्मारक मृग माना गया, लेकिन ५००० वर्ष पूर्व का शिव-चित्र उसे प्रममूलक यतलाता है। अस्तु, ईश्वर के भक्तों की ये सारी भावनाएँ अपनी प्राचीनता का अलग अलग इतिहास जरूर रखती हैं और उनका सराडन तब तक सम्भव नहीं जब तक इन सारे जीवों की हस्ती मनुष्यों के बीच में है, क्योंकि मानव बुद्धि कब, किसमें ईश्वरी सत्ता का अनुभव कर लेगी इसे कोई यत्न नहीं सकता।

<sup>24</sup> "Before he was born, his mother lying in the dark saw a black serpent crawling about by her side, and so gave her little son the name Pars'va. All his life Parsva-nath was connected with snakes, for when he was grown up he was once able to rescue a serpent from grave danger" The Heart of Jainism, p. 48.

<sup>25</sup> The Heart of Jainism, p. 49. "To this day the Saint's symbol is a hooded serpent's head"



प्रकृतसिद्ध सनातन विश्वासों में भी अविश्वास करने वालों के लिए तार्किक ईश्वरवादियों ने ईश्वर को सिद्ध करने के हेतु तरह तरह से उपस्थित किए हैं, जिनका वर्णन थोड़े से नहीं किया जा सकता। कान्ट ने ऐसे प्रमाणों को तीन श्रेणियों में रखा है, अन्य जर्मन दार्शनिक भी तीन ही श्रेणियाँ करते हैं—कार्यकारणभावमूलक, प्रत्ययमूलक और प्रयोजनमूलक<sup>२६</sup>। कार्यकारणभावमूलक प्रमाण मानते हैं कि प्रत्येक कार्य का कोई कारण होता है, संसार कार्य है, उसका भी कोई कारण होगा; किन्तु कोई संसारगत उपादान अपने आप से यह साग विश्व नहीं रच सकता, अतः कोई वहिः संसार पदार्थ (extra-cosmic entity) मानना पड़ेगा; वह ईश्वर है<sup>२७</sup>। प्रत्ययमूलक प्रमाण मनस्तात्विक भावों पर अवलम्बित हैं, जिसके अनुसार जिसकी स्थिति नहीं उसकी धारणा नहीं की जा सकती। सभी पूर्णता, असीमता और अलौकिक गुणों की ओर दौड़ते हैं; क्योंकि संसार के दृश्य अपूर्ण और

-<sup>२६</sup> Cosmological, Ontological and Teleological

E S Brightman The Problem of God, p 147 "For example, the famous historical proofs of God are the ontological, the cosmological and the teleological "

<sup>२७</sup> A. I Tillyard The Manuscripts of God, p 158 "We see an object. How did it come to be? The invariable and instinctive answer is, 'Some one made it. In the Royal Museum at Dublin there are certain objects of pure gold. No one knows who made them, nor how they are made, nor what they were made for, yet every body believes they are made. So when we see the world and all the objects in it, we say instinctively, some one made both it and them "

सीमाबद्ध है। इस कारण कोई अनन्त शक्ति है, जिससे इष्ट गुण प्राप्त हो सकते हैं। फिर जो कुछ भी बुद्धि-ग्राह्य है उसका सत् स्वरूप कोई है, यही ईश्वर है। प्रयोजनमूलक प्रमाण आचारात्मक विचारों पर निर्भर करते हैं। मनुष्य में सत्-असत् के निश्चित भाव विद्यमान हैं और वह अपने कर्त्तव्य का ध्यान हर दशा में रखता है। यह भाव नहीं होता, यदि वह किसी के सामने उत्तरदायी नहीं रहता। इस कारण जिस शक्ति के सामने मनुष्य उत्तरदायी है वही शक्ति ईश्वर है। लेकिन ये प्रमाण-श्रेणियाँ पर्याप्त नहीं हैं,<sup>28</sup> क्योंकि सभी भारतीय प्रमाण इनके भीतर नहीं आ सकते। यूरोपीय दर्शन के विचार आ सकते हैं, क्योंकि वह उतना विरल नहीं जितना भारतीय दर्शन। भारतीय दर्शन के भीतर उपर्युक्त प्रमाणों के विरोधात्मक प्रबल तर्क विद्यमान हैं, यथा—'जगतसकलकर्म कार्यत्वात्' और 'स्वार्थकारण्याभ्यां सर्वं कार्यं व्याप्तम्' वक्तियों से प्रथम तथा तृतीय श्रेणियों के प्रमाण के विरोध किए जा सकते हैं। द्वितीय श्रेणी के प्रमाण भारतीय वेदान्त से मेल

---

<sup>28</sup> कुछ ऐसी ही राय प्रकट करते हुए E. I. Brightman महोदय ने अपनी पुस्तक *The Problem of God* में छ प्रकार के प्रमाणों का उल्लेख किया है पृ० १४८ में वह लिखते हैं—“The chief evidence for God, as I see it, may well be summarised under six heads: the evidence of the rationality of the universe, the evidence of the emergence of novelties, the evidence of the nature of personality, the evidence of values, the evidence of religious experience, and the evidence of systematic coherence. I do not present them as finalities but simply as the best conceptions I have been able to find.”

रखने के कारण तर्क-जाल से प्रभावित नहीं जान पड़ते; तो भी वे पर्याप्त नहीं हैं।

भारतीय ईश्वरवादियों के सिद्धान्त विकासात्मक होते गए हैं और वे सर्वदा अनीश्वरवादियों के तर्कों का समाधान प्रमाण द्वारा करते आगे बढ़े हैं। इस कारण भारत के प्रत्येक ईश्वरवाद-युग में बड़े सुन्दर सुन्दर प्रमाण देकर ईश्वरवाद को जोरदार व विश्वासयोग्य बनाने की चेष्टा की गई है। भारतीय दार्शनिकों के विचारों में जितनी विभिन्नता है उतनी ही दुरुहता भी, इस कारण उनकी प्रमाण-शैलियाँ भी बेतरह उलझी हुई हैं और किसी भी सिद्धान्त के स्पष्ट ज्ञान के लिये उसके प्रमाण-रूप को आरम्भ में ही ठीक ठीक जान लेना जिज्ञासु के लिए अनिवार्य है।

साधारणतया भारतीय दर्शन में प्रमाण = हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थपत्ति, असम्भव, अनुपलब्धि, ऐतिह्य। इनके भेदोपभेद भी कई हैं। सांख्यदर्शन ने केवल प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द को स्वीकार किया है<sup>२९</sup>, नैयायिकों ने प्रत्यक्ष-अनुमान-उपमान-शब्दको चार प्रमाण, और मीमांसकों

---

<sup>२९</sup>“दृष्टमनुमानमाप्तवचनं च सर्वप्रमाणसिद्धान्तः” ईश्वरकृष्णः—  
सांख्यकारिका-४

“He admitted three such sources : (1) The perceptions of outward things gained from the senses; (2) the logical faculty or reason of man, by which inferences may be drawn from that which is directly known to other truths which are enfolded in this knowledge, but are not perceptible in themselves; (3) valid testimony” J. Davies : Hindw Philosophy, p 103

ने छः प्रमाण माने हैं, किन्तु इनमें भी मांस्य के तीन कथित प्रमाणों का प्राधान्य है।<sup>२०</sup> वास्तव में उपमान व पेटिह्य, शब्द के श्रौर अर्थपत्ति-असम्भव-अनुपलब्धि, अनुमान के अन्तर्गत आ जाते हैं। चार्वाक ने केवल प्रत्यक्ष पर तर्क किया है और बौद्धों ने प्रत्यक्ष व अनुमान का आश्रय लिया है।

प्रत्यक्ष प्रमाण निश्चय ही प्रथम कोटि का प्रमाण है और वह प्रामाणिक होता है; पर संसार में आज सभ्यताका वैज्ञानिक विकास अत्यधिक होने के कारण प्रत्यक्ष को भी सहसा यथार्थ स्वीकार कर लेना बहुत कठिन है। ऐसे भी हाथ की सफाई आँखों के सामने दिखानेवाले जरूर ही हैं जो ठीकरे को रुपया बना देते या कोई सिद्ध सिर से मिठाइयों बगसा देता है, पर उसे प्रत्यक्ष प्रमाण स्वीकार कर ठीकरे का रुपया बन जाने या सिर से मिठाइयों पैदा होने का यथार्थ ज्ञान नहीं माना जा सकता।<sup>२१</sup> अनुमान दूसरे दर्जे का प्रमाण है, इसके जरिफ़ एक घटना को देख कर दूसरी घटना का ज्ञान प्राप्त किया जाता है, पर अनुमान-जनित ज्ञान को भी यथार्थ प्रमाण कर लेना भय से भाली नहीं है, यदि व्याप्ति ध्यानान्तर्गत नहीं रहे। दुनिया की चीज़ें इतनी किन्नताओं की हैं कि एक मनुष्य स्वयं के सम्बन्ध का यथार्थ ज्ञान अनुमान द्वारा नहीं प्राप्त कर सकता, मनुष्य की अनुमानशक्ति सीमाबद्ध है, वह अन्तिम दौड़ान नहीं भर सकती। अतः व्याप्ति पर स्मरण रखना सर्वदा अत्यावश्यक है, जिसके अभाव में अग्रथार्थत्व यथार्थत्व के रूप में विदित होने लगता है। शब्द-प्रमाण तीसरी श्रेणी का

<sup>२०</sup> "प्रपञ्चानुमानोपमान'शब्दा' प्रमाणाति" न्यायदर्शन १-१-२

<sup>२१</sup> पाण्डेय रामायतार शर्मा—पाण्डेयपोल, "व्याहृत व अव्याहृत ज्ञान"। पृ. ५-१३

प्रभावशाली प्रमाण है, भारतीय ही नहीं मनुष्य मात्र पर  
 इसकी छाप बहुत जल्द बैठ जाती है<sup>१</sup> इसी कारण हम संसार  
 में उन धर्मप्रेमियों की संख्या अत्यधिक पाते हैं जो किताबिया  
 वने किसी ग्रन्थविशेष के शब्दों को सर्वोपरि प्रमाण मानते  
 हैं तोभी यथार्थ ज्ञान के लिए यह जानना जरूरी है कि कैसे  
 शब्द यथार्थता के प्रमाण हो सकते हैं, क्योंकि शब्दों में विषम  
 शब्दों का मिश्रण लोभ-मोहादि-दुर्गुणों के कारण सम्भव है।  
 विश्वास-योग्य शब्द ही इसके लायक हैं, विश्वास-योग्य शब्द वे  
 कहलाते हैं जो बिना किसी गुप्त सरोकार या द्वेषभाव या लोभ-  
 बुद्धि के ठीक ठीक सत्य रूप में प्रकट किए जायें। ऐसा नहीं  
 होने से छलनेवाले इस कोटि के प्रमाण से भोले लोगों की आँखों में  
 धूल भोंक कर उन्हें बूझ बना सकेंगे,—बनाया भी करते हैं। जैसे  
 भूत के नाम पर मौज करनेवाले भूत-प्रेत नहीं माननेवालों से  
 सभी तरह हार जानेपर झूट कह बैठते हैं कि उनने अपनी  
 आँखों अमुक नदी के तट पर पीपल वृक्षके पास श्वेत घस्त्र  
 पहने सड़ा भूत देखा है, यह झूठ नहीं हो सकता; इस पर भी  
 विश्वास नहीं होने से वे प्रतिष्ठा सम्पन्न व्यक्तियों से पुछपा  
 दे सकते हैं।

अतः उपर्युक्त तीन प्रमाण, प्रत्यक्ष-अनुमान-शब्द द्वारा  
 यथार्थ ज्ञान ग्रहण करने में अनुभव, बुद्धि और तर्क के  
 प्रयोग की आवश्यकता है। इसी से सांख्य में 'अतिदूरात्  
 सामीप्यात्' 'सौक्ष्म्यात्तदनुपलब्धिः' आदि वचनों द्वारा  
 तत्त्वनिर्णय का विवेकमय मार्ग दर्शाया गया है।<sup>२</sup> आज

<sup>१</sup> इश्वरकृष्ण—सांख्यकारिका—

"अतिदूरात् सामीप्यादिन्द्रियधातान्मनोऽनवस्थानात् ।

सौक्ष्म्याद्

की वस्तुवादी दुनिया स्वार्थ-लोभ-मोह के चर विदेश प्रपञ्च में मोह मानती है और विज्ञान की सहायता से लोगों को छलने के यत्न प्रपञ्चियों द्वारा किये जाते हैं। इस कारण मारु शब्दों में यह कहा जा सकता है कि किमी सिद्धान्त को मानने में प्रत्यक्ष, अनुमान, शब्द, तर्क और अनुभव का सहारा लेना चाहिये। प्राचीन काल के यक्षवादी तार्किकों के मतों का खण्डन भी इसी कारण तत्त्वज्ञान से करने की चेष्टा ऋषियों द्वारा की गयी है। पद्मदर्शन-काल में ईश्वरवाद पर नरह-तरह के विचार उपस्थित हो गये हैं, विरोधी रायें भी थीं; इस हेतु दर्शनों में तत्त्वज्ञान प्रधान मान कर यथार्थान्व को जानने का मार्ग प्रदर्शित किया गया। इस लक्ष्य से अनज्ञा हेतुवादी सहसा दर्शनों में ईश्वरवाद का अभाव चिन्ता उठे हैं; पर सत्यता इससे कोसों दूर है।

ईश्वरवाद के सूक्ष्मतरंग विचार पद्मदर्शनों में युगधर्मानुकूल प्रदर्शित किए गए हैं, उनकी शैली मनुष्य की प्रवृत्ति-निवृत्ति पर विचार घाले गंभीर गवेषणामय तर्क की है। मोटी बुद्धि पद्मदर्शनों के रहस्य का पता नहीं पा सकती। यह भी बात है कि दर्शनों में जो विचार हमें मिलते हैं वे किसी एक काल के चिन्तन न होकर विसरे भावों के संग्रह-स्वरूप हैं।<sup>33</sup>

सौम्यात्तदनुपलब्धिर्नाभावात् कार्यतस्तदुपलब्धिः ।

महदादि तच्च कार्यं प्रकृतिविरूपं स्वरूपं च ॥८॥

33 "The Sutras or aphorisms which we possess of six systems of philosophy, each distinct from the others, can not possibly claim to represent the very first systematic treatment; they are rather the last summing up of what had been growing up during many generations of isolated thinkers." The Six Systems of Indian Philosophy, p. 98.

कितने कालतक घे विचार समाज में चलते रहे यह उनसे पता नहीं लगाया जा सकता न विद्यमान ग्रन्थों से उनके संग्रह-ग्रन्थार-काल का ही निश्चित ज्ञान प्राप्त हो सकता है। इतना जरूर है कि न्याय, वैशेषिक, मीमांसा, सांख्य, योग और वेदान्त के रचयिता विद्वानों को ईश्वरवाद पर पहुँचने की गूढ़तम गवेषणा के रूप में अपने युग के लोगों के सामने मानवजीवन का लक्ष्य अपने दर्शनों में समुपस्थित करना पड़ा।

पङ्कदर्शनों का लक्ष्य है मनुष्य को तत्त्वचिन्तन के उचित मार्गपर लाकर सच्चे सुख की प्राप्ति का साधन बतलाना, क्योंकि उसी साधन के अपनाने से सांसारिक दुःख का नाश हो जाता है। मानवजीवन का लक्ष्य भी यही है, अर्थात् मनुष्य मात्र वैसी बुद्धि की लालसा रखता है जिस बुद्धि से उसे शान्ति व सुख ही मिले, दुःखमय जीवन नहीं होने पावे। और इसी लक्ष्य के पीछे मनुष्य सुखपुञ्ज ईश्वर की धारणा कर दुःखभरे मृत्यु-भुवन से मुक्त होने की लालसा रखता आया है। “मनुष्य की प्रवृत्ति और निवृत्ति भावनाएँ भी यही हैं, जिनका आरम्भ वैदिक काल से ही पाया जाता है। भोग की प्रवृत्ति स्वाभाविक है, पर वही दुःखदायी है; इसी से निवृत्ति महाफलदायिनी मानी जाती है। परन्तु निवृत्ति

<sup>44</sup> Rees Griffiths God in Idea and Experience, p. 56—

“Not satisfied with the circumscribed life which Nature imposed on him, he argued his way to the belief that behind nature there must be a spiritual world of invisible realities where both he and his world were to find their completion and fulfilment. The idea of God was an achievement of the reflective reason under the pressure of practical necessity.”

कैसे हो सकती हैं? यही विषय है पण्डितों का, गीता का। गौतम, कपिल, कणाद, जैमिनि, पतञ्जलि, व्यास और कृष्ण ब्रह्मवाद-प्रचार के अनन्तर गंभीर रूप में निवृत्ति-भाव पर ही चिन्तन करते हैं। दार्शनिक मीमांसा से पृथक् साक शब्दों में हम यह जानते हैं कि जय तक मनुष्य गुणवर्ग से पूर्णतः परिचित नहीं हो लेता तब तक दुःखद पदार्थों का पणित्याग नहीं करना चाहना। पण्डित यही सोच कर सामाजिक पदार्थों के तत्त्व को पहचानने पर जोर देते हैं और तत्त्वज्ञान द्वारा दुःखनाश को सम्भव बतलाने हैं, दुःखनाश करने पर ही सच्चा सुख प्राप्त हो सकता है। सीधा सादा ईश्वरवादी अपने ईश्वर को यही सच्चा पूर्ण अक्षर सुख मानता है। उसी लक्ष्य पर गीता में भी मारे तत्त्वों में ईश्वर को ज्ञात जानते हुए निष्काम कर्म करने की शिक्षा दी जाती है। कालान्तर में भगवान् बुद्ध उसी काम को जीत कर सत्यानन्द का अनुभव करते हैं। पर यह तत्त्वज्ञान किस तरह हो सकता है इसे समझाने का भार दर्शनों ने अपने जिम्मे लिया, इस हेतु उनका अन्तिम लक्ष्य ईश्वरवाद को ही दृढ़ करने वाला मानना चाहिए।

कभी कभी इस लक्ष्य के विपरीत यह गाय प्रकट कर दी जाती है कि प्रत्येक दर्शन की भित्ति दुःखवाद है और वेदान्त को छोड़ और दर्शनों में बताई दुःखनाश-प्रणाली के साथ ईश्वर का बहुत घनिष्ठ सम्बन्ध नहीं रक्खा है।

२५. "लोकतक दर्शनग्रहे विधि-दुःखवाद" १-५ पृ: "दर्शन-शास्त्रेण यालोचनाकश्चिन्तेन चरित्वा लेशित पाई है, एक उद्वेगनीनाःमा ७ वेनाय दर्शन विद्र, यनाना "दर्शनेन उद्धारित दुःखान्निद्र एवा नीद महिद देवद्वर मण्डर्द पड धनिई नरह ।" ४ पृ: ( श्रीदार देवद्वर १



पर यह कथन इस ढंग में सत्य नहीं कहा जा सकता; क्योंकि जिस प्रकार बाह्य रूप में संसार में दुःख प्रधान और आनन्द गौण है, उसी प्रकार दर्शन में दुःख के स्वरूप व नाश का उपाय-चिन्तन प्रधान और उसके अनन्तर प्रकट होने वाले मुरख का स्वरूप गौण है; लेकिन भित्ति मानव-जीवन के लक्ष्य की पूर्ति ईश्वरप्राप्ति है। दर्शनों की भित्ति दुःखवाद होने की कल्पना यूरोपीय विद्वानों द्वारा की गई है, "जिसका कारण अधिकांश में भारतीय चिन्तन-शैली के तारतम्य पर भारतीय दृष्टिकोण से ध्यान नहीं देना कहा जा सकता है। निरसन्देह पददर्शन ईश्वरवाद के पोषक हैं और उनके सूत्र अनुपम चिन्तन के परिचायक हैं; दर्शनों की तुलनात्मक विशद विश्लेषणा का यही निष्कर्ष हो सकता है। न्यायदर्शन का एक भी सूत्र ईश्वर को अस्वीकार नहीं करता, बल्कि अपवर्ग-स्वरूप ईश्वर की सिद्धि करते कहता है—“दुःखजन्मप्रवृत्ति-मिथ्याज्ञानानामुत्तरोत्तरापाये तदन्तरापायादपवर्गः।”<sup>३६</sup> उस में मिथ्याज्ञान दुःख का कारण बताया गया है, मिथ्याज्ञान के नाश के लिये तत्त्वज्ञान जरूरी है और तत्त्वज्ञान से मिथ्याज्ञान के नाश हो जाने पर अपवर्ग की प्राप्ति होती है, वह अपवर्ग अनुपमेय व अलौकिक ईश्वर के अलावे और कुछ नहीं। इसी

<sup>३६</sup> "The aim of all Indian philosophy was the removal of suffering which was caused by nescience. The principal systems of philosophy in India start from the conviction that the world is full of suffering and that this suffering should be accounted for and removed." Max Muller. The Six Systems of Indian Philosophy, p 140

<sup>३७</sup> न्यायसूत्र १-१-२



विधि में जिस स्वर्ग का प्रलोभन है, वह ईश्वरत्व का ही प्रभरत्व है। न्यायदर्शन पूर्वमीमांसा के कर्मफल द्वारा प्राप्य ऽष्ट को साफ शब्दों में ईश्वर बता कर भी मीमांसकों का ईश्वरवादित्व प्रमाणित कर डालता है—“ईश्वरः कारणं पुरुषकर्मफल्यदर्शनात्।”<sup>४२</sup> कालान्तर में निष्काम कर्म की शिक्षा देते गीता में कृष्ण कर्म को पुनः ईश्वर के साथ सम्यक् कर कर्मयोग की जरूरत सिद्ध कर डालते हैं। सांख्य दर्शन भी मुक्तिरूप ईश्वरप्राप्ति का साधन ज्ञान को मानता है—“ज्ञाना-मुक्तिः” और ज्ञान विषय सम्बन्ध में अन्य दर्शनों के समान सभी पदार्थों को प्रकृति-पुरुष शब्दों के भीतर रखकर कहता है—“तच्च ( कैवल्यं ) सत्त्वपुरुषान्यताख्यातिनिवन्धनम्।”<sup>४३</sup> ज्ञान का प्रयोजन बतलाने का कारण सांख्यकार को उन ज्ञानियों के लिए हुआ जो ईश्वर को प्रमाण से सिद्ध देखना चाहते थे, पर मनस्वी सांख्यविद् ने कहा कि ज्ञान को ही आधार मान लो, उसीसे मुक्तदशा में ईश्वर को देखोगे अमुक्त दशा में प्रवृत्ति-लीन तुम उस अनुपम अप्रमेय ईश्वर को उपमा-रूपक आदि से नहीं जान सकते। पतंजलि ने “ईश्वर का लक्षण ही दिया है—“मलेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः। तत्र निरतिशयं सर्वशबीजम्। स एव पूर्वपामपि गुरुः कालेनान-धच्छेदात्।” आगे वह योग द्वारा चित्तवृत्तिनिरोध से निवृत्ति-प्राप्ति की शिक्षा देते हैं। व्यास-प्रणीत चेदान्त तो ईश्वर को

<sup>४२</sup> न्यायदर्शनम् ४-१-१९, जिसके भाष्य में चात्सायन ने लिखा है—“पराधीनं पुरुषस्य कर्मफलाराधनमिति यदधीनं स ईश्वरः। तस्मादीश्वरः कारणमिति।” <sup>४३</sup> सांख्यसूत्र ३-२३; वाचस्पति मिश्र—सारथ तायकौमुदी ३१ <sup>४४</sup> पतंजल-दर्शन १-२४, २५, २६

मनुष्य के पारा बिठा 'मोऽहं' कह कर हेतुवादियों को मान कर देना है। इस तरह दर्शनों में ईश्वरवाद के मनन-योग्य विचार तार्किकों के त्रमपूर्ण चिन्तन के उत्तर-रूप में प्रकट किए गए हैं।

दर्शनों में अद्भुत तत्त्वज्ञान और कर्मयोग के मोपान पर पहुँचने के पहले चिन्तकों को कितना अनुभव करना पड़ा, इसका अन्दाजा सहज में नहीं लगाया जा सकता। संक्षेपतः यही कहा जा सकता है कि समाज और प्रकृति की विचित्रताओं के भिन्न-भिन्न स्वरूप के अनुभव के अनन्तर आर्य-दार्शनिक उस स्थिति पर पहुँचे। आरम्भ से जो चिन्तन-क्रम चला, वही धराधार जारी रहा और उसी शृंखला में अनेक खूँट से विचार होते रहे। ऋषियों ने संसार में मानव-स्थिति देखी, प्रकृति की लीलाओं पर, उनने मनन किया और वे अन्याय से सोंचने लगे कि सभी आते और चले जाते हैं, पर यह आना कहाँ से और जाना कहाँ को होता है। 'कोऽयं' और 'कुनः' की शंकाओं ने उन्हें दार्शनिक मनन की ओर आकर्षित ही नहीं लीन भी कर दिया<sup>45</sup>। किसी ने जल से, किसी ने अग्नि से, किसी ने आकाश से और किसी ने असत् से मारी सृष्टि का विकास समझा। आगे सभी एक जगह जमा हुए और ऋग्वेद में ब्रह्मणस्पति, विश्वकर्मा, पुरुष और अनिवर्चनीय सत् के बाद एक भूतात्मा के पास पहुँचे; उसी एक से सारे विश्व का प्रादुर्भाव

<sup>45</sup> "Reason is the power and the only power by which the meaning of the divine will is ascertained and formulated". The Idea of God, p. 12.

और पुनः उसी एक में सब का निलय जाना गया, उस एक के नाम के सम्बन्ध में पुनः कहा गया—“एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति”<sup>४६</sup>। पर ‘वादे वादे जायते तत्त्वबोधः’ का अनुरागी मानव-मस्तिष्क वहीं ठहर नहीं गया, ‘नेति’ की पताका लिए ‘कोऽयं-सिद्धि’ को वह आगे बढ़ता ही गया और उसे सोऽहं, तत्त्वमसि, देवता, ईसा, अल्लाह, मज्दाह, बुद्ध, राम, कृष्ण, आदि से साक्षात् हुआ; तथापि उसे शान्ति नहीं मिली<sup>४७</sup>। आज भी वह तर्क, जिसने दार्शनिकों को इतना आगे ढ़ाया है, जारी है और कोई भी धर्मग्रन्थ यह नहीं बता सकता कि यह कहाँ जाकर ठहरेगा। लेकिन सन्तोष है कि मनुष्य का प्यासा हृदय भी अपने अज्ञात लक्ष्य को ‘इंश्वर’ कहकर प्रेम से उसे चाहता है और वही चाहना उसे वृत्तिदेता है, जन्म से मरण तक मनुष्य जिस प्रकाश व चेतना का अवलम्बन कर तन्परता, आशा व शक्ति से कार्य-पथ पर अग्रसर होता जाता है वह प्रति पल उसे अपने शक्तिमान्

<sup>४६</sup> ऋग्वेद १०-७२-२ “ब्रह्मणस्पतिरेता सं कर्मार इयाम्नमत्”; १०-८१ “वाचस्पतिं विद्वक्कर्माणमृतये मनोजुवं वाजे भया हुवेम; १०-९०-२ “पुरष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भव्य”; १०-१२९-४ “सतो यंधुमसति निरविदन्ददि प्रतीप्या कवयो मनीषा”; १-१६४-१ “विय-स्तस्त्रंभ पकिमा रजांस्याजस्य रपे किमपि स्विदेकं”; १-१६४-४६

<sup>४७</sup> “The process of enquiry, the very attempt to know, like the process of doing or trying to do what is right, is itself achievement, altogether apart from what comes afterwards.” Sir Henry Jones : A Faith that enquires. pp 10 11.

ईश्वर से ही प्राप्त होना है।" अतः यह ईश्वरवाद मनुष्यों की प्यारी सम्पत्ति है, जिस पर उनका अधिकार सनातन से चला आ रहा है। इसका सम्यन्व त्रिलोक से है और यह सर्वभूतान्तःआत्मा है; इस कारण इस मंजुल संतापहारी ईश्वर-वाद का प्रिय विवेचन सर्वदा ही शान्तिदायी मान है, जो कमी कायर, कुटिल या कामचोर नहीं बनाता।

मनुष्य-समाज में एक तरह के लोग नहीं हैं। उनमें कोई इयगो (Iago) के समान दूसरों का सुख नहीं सहन कर सकनेवाला, कोई बुद्ध के समान परदुःख से काँप उठनेवाला, कोई शैतान के सदृश देवत्व को मिटा कर अपनी भरी दुनिया फायम करने की इच्छा रखनेवाला, कोई ईसा सदृश क्षमाशील, कोई कंसके समान स्वार्थान्ध, कोई राम के समान समाजादर्श और कोई रावण के समान अत्याचारी है। धन-वैभव-वीरता-शोक के अलग अलग दृश्य हैं, जिनसे प्रभावित मनुष्य के चरित्र असंख्य प्रकार के हैं। ईश्वर का चिन्तन भी तदनुकूल ही हो सकता है, क्योंकि ईश्वर तो किसी विशेष व्यक्ति का धन न होकर सार्वभौम है। तो भी चिन्तन में अपनी रुचियों के अनुकूल मनुष्य तरह तरह की कल्पनाएँ ईश्वर के सम्यन्व में किया करते हैं। कोई उसे बुरा कहता, कोई भला समझता, कोई अन्यायी मानता, कोई सर्वग जानता और कोई प्रेममय बतलाता है। पर वास्तव में

---

48 A Kuyper - To be near unto God, p. 520—"Our consciousness is not our handiwork. Our becoming conscious is not our deed. But all consciousness in us is a working, quickened in us by God, and from moment to moment it is maintained in us by God."

ये भेद रुचि-वैचित्र्य के कारण है और इससे युगधर्म भी उपस्थित होता है। नहीं तो ध्यान देने से ईश्वर-सम्बन्धी सभी भावनाओं में ऐक्यसूत्र सर्वदा विद्यमान मिलेगा, बल्कि संसार के वस्तु-भाव की कार्यप्रणाली, जो ईश्वरीय सत्ता द्वारा संचालित है, आन्तरिक समानता रखती है<sup>49</sup>। इसी कारण ऐतिहासिक एक काल या एक देश की घटना को दूसरे काल या दूसरे देश में रूपांतर भाव बतलाते हैं। भारतीय ईश्वरवाद के वैदिक काल से आधुनिक काल तक के स्वरूप पर भी विचार करने से यही प्रमाणित होता है।

... भारतीय ईश्वरवाद के विकास के पाँच मुख्य<sup>50</sup> सोपान हैं—वैदिक उपासना का 'अग्निमीले', ब्राह्मणग्रन्थों में वर्णित धार्मिक क्रियाओं का 'अस्माभिः कृतानि दैवतानि', तत्त्व-ज्ञान की ओर गंभीर गवेषणा का 'ईश्वरासिद्धेः', लोकायत-मत का यौरेचयक 'न्यचिदन्यतोऽपि' और वेदान्त ज्ञान का 'सोऽहं' विकासवाद में इन्हीं सिद्धान्तों की विशेषता है, अन्य सिद्धान्त इन्हीं के भेदोपभेद रूप में प्रकट हुए हैं। इस विकास-क्रम के युगचक्र में तीन अवस्थाएँ घटित हुईं—पुष्पित, परिचर्षित, प्रवाहित। विशद चर्चन में ज्ञात होगा कि युगचक्र में कोई विचार तो संहिता-समय से आधुनिक काल तक एक क्रम में पुष्पित होता आया, कोई विचार अन्त-

49 "The whole universe is a single process; and, if we could hold the matter at the heart of that process, and which in truth it is, is God of religion." A Faith

<sup>50</sup> इस विभाग का आधार—Gita: in Theory and Practice, by Dr. A. Danerji, Sastri—The Hindustan Review, April-1935, p. 659

भांव की रक्षा करता हुआ बाह्यरूप में परिवर्तित होकर समाज में कायम रह सका और कोई विचार युगधर्म के मुताबिकं लुप्त प्रकट होता रहा । इस तरह सोऽहं त्वं चिन्तन जारी रहकर ज्ञान की चरम सीमा पर आसीन हुआ इनके साथ प्रत्येक दशा में लोकायत-मत की भी विशेषता धनी रही । लोकायत-मत ये गये हैं जो समाज के तिरस्कृत निर्याल, असम्य और असम्मानित लोगों के हृदय में छिप रहती हैं और अक्सर पा पा कर सम्य-सम्मानितों के सम्मानियों से भेल खा जाया करती हैं । इनके धने रहने का कारण, यही है समाज में समी समान बुद्धि-विद्या-पौरुषार्थ के, नहीं हो सकते; सृष्टि की यही विचित्रता है । तथापि कमजोर या निर्धन के भी विचार जरूर ही होते हैं, वे भी अपने ईश्वर की उपासना करते हैं, वे यह भी चाहते हैं विद्या-धन-विद्या पर उनका भी अधिकार हो और उनके यह इच्छा कभी यल पाकर पूरी भी हो जाती है । तब उनमें भी विचार पूर्व के सिद्धान्त-साँचों में ढल कर चलनसार सिद्धों का रूप धारण कर लेते हैं ।

प्राचीन नास्तिक, संशयवादी, ब्रह्मवादी आदि इस खिलसिले में पैदा होकर ईश्वरवाद के चिन्तन में सहायक होते रहे हैं । कुछ लोग उन्हें निरीश्वरवादी कहा करते हैं जो किसी प्रकार सत्य प्रतीत नहीं होता । भारत के प्राचीन नास्तिकों का इतिहास अपने में तत्कालीन युगधर्म के लोकेच्छा को निहित रखता है, उसपर विचार करने से ज्ञात होगा कि वे आप ईश्वरवादी होते भी दूसरे ईश्वरवादियों के विरोधी थे, उन्हें कोई अन्य ईश्वरवाद-स्वरूप सन्देह था, अतः उसकी भूलें दिखाना उन्हें उचित जँचा



जैसे अर्थ में ईश्वर का साधारणतया प्रयोग होता है वह ईश्वर गचीनतम काल से सोचा जा रहा है, उस सोच की भिन्न भिन्न शैलियों के विरोध भी हुए हैं; लेकिन चिन्तन का भारतम्प आज तक एक रहा है, कभी सबल—कभी निर्बल। यह जरूर है कि युगधर्मानुकूल ईश्वर के नामरूप में अन्तर आया है। संहिता के मंत्र, संहिता-मंत्रों की आख्यायिकाएँ, ग्राहणों का प्रादुर्भाव, उपवेदों की रचना, उपनिषदों के ज्ञान और दर्शनों के चिन्तन, जैनमत, बौद्धमत, देवतावाद, भक्तिवाद आदि विचार-भिन्नता के कारण ही भिन्न भिन्न काल में प्रादुर्भूत हुए। उनमें ईश्वर-सम्बन्ध में तरह-तरह के विचार विद्यमान हैं। यह भी पाया जाता है कि जब जय वेद-मूलक विचारों का विरोध किया गया तभी वेदानुयायी दल “वेदाः प्रमाणम्” कह कर वैदिक तारतम्य की रक्षा को प्रस्तुत हुआ।

एक तारतम्य के पालन का ही भाव भारतीय सभ्यता का समान धर्म है, जिसका पृष्ठपोषण सनातन धर्म-ग्रन्थ किया करते हैं। सर्वमान्य है कि वेदमंत्रों के बाद के धर्म-ग्रन्थ रूप में भिन्नता रखते हुए भी वेदों का ही आश्रय लेकर स्वीकार करते हैं—“वेदोऽखिलो धर्ममूलम्।” हम जानते हैं कि सुदूर उत्तरस्थित नगराज हिमालय पर नभुद्रियों का भी अभिमान है, गंगा में यम्बुद्वीपियों के लिए भी पवित्रता है, विष्णुगढ़ हिन्दूमात्र का पूज्य स्थान है, और रामेश्वरम् हिमाच्छादित पार्वत्य-वासियों का भी मौर्य है। शिलालेखों के धार्मिक विचार भी समाज की एकप्रियता की मनोवृत्ति के ही साक्षी हैं।” यह भिन्नता के भीतर एक

अभिन्न ऐक्य का परिचायक है। इसीको ध्यान में रखते हुए आज के घोर पौराणिक युग में नागरी-माहिन्त्य-गगन-मण्डल मार्तण्ड कविता-तामरस-तमारि तुलसीदास रामकथा-द्वारा ईश्वरगतार का अध्यारोप कर पग-पग पर वेदों का स्मरण करते गए और व्यक्त किया—

अतुलित महिमा वेद की, तुलसी किये विचार ।

जो निन्दत निन्दत भयो, विदिन बुद्ध अवतार ॥

पर भारतीय आर्यधर्म में ईश्वर पर अत्युच्च विचार किए जाने पर भी चिन्तन का याह्यस्वरूप भारी भिन्नता रहता है। सनातन धर्म वेदमूलक है, पर उसके धर्मग्रन्थ अपनी शैलियों में जरूर भेद प्रदर्शित करते हैं और यही बात अन्य धर्म के साथ भी है। इसका कारण स्पष्टः रुचिचैचित्र्य-जनिन युगधर्म है, उसीके अनुकूल समाज में ईश्वर का सनातन सर्वव्यापी स्वरूप बनता थिगड़ता रहता है। वेद, ब्राह्मणग्रन्थ, उपनिषद्, पुराण, तन्त्रग्रन्थ, याज्ञिक, कुरान, अविस्ता आदि की उत्पत्ति इसी कारण होती गई है। तोभी उनका भीतरी भाव एक ही है, जिस प्रकार वेदों के आकार, तांत्रिकों के हुंकार, धैष्णवों के रामकृष्ण, इसाईयों के गॉड और मुसलमानों के खुदा के भीतरी भाव में तनिक भी भेद नहीं।

सनातनी ईश्वर का गुणानुवाद करते हैं, बुद्धानुयायी

Budhist, Jain, Brahmanas—culminating in Hinduism, of Bhuvanesvar, inscrib beginning with a well known Buddhist formula, breathing the Jain spirit and offering to the Brahmanic deities" Dr A. Benerji, Sastri—Asura India. p. 111

भगवान् बुद्ध का आदेश पालते हैं, जैन तीर्थङ्करों की उपासना करते हैं, शैव प्रलयंकर शंकर को गाल बजा बजा कर रिझाते हैं, वैष्णव राम-रटन कर परम पद पाते हैं, शाक्त शक्ति पर चलि चढ़ा देवी की प्रसन्नता चाहते हैं, पार्सी भुवन-भास्कर की अनोखी ज्योति के अनुभव में मस्त रहते हैं, मुसलमान रोज़ा, नमाज़ द्वारा मिहरबान खुदा को खुश करते हैं, ईसाई ख्रिष्टदेव में विश्वास कर स्वर्गप्राप्ति सोचते हैं, निरक्षर चंडीचामुण्डादि की सेवा में मग्न रहते हैं, और 'ईश्वर नहीं है' कहने वालों के द्वारा भी ईश्वर-तर्क पर प्रकाश पड़ा करता है। एवंप्रकार सांसारिक ईश्वर किसी न किसी रूप में संसार का चिन्त्य पदार्थ दिखाई देता है और ईश्वर का मान भी लोगों के हृदय-देश में स्थापित मिलता है। कृष्ण ने भी कहा है—<sup>५१</sup> "ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति।" लेकिन यह किसी को निश्चय रूप से मालूम नहीं कि कब से उसकी चिन्तना शुरू है। सम्भवतः इसी हेतु इस सत्य को मानवबुद्धि 'अनादि' 'अनन्त' नाम देकर व्यक्त करती है। मानव-समाज सृष्टि के आरम्भ से उसे सोचता आया है, और सोचता जा रहा है; न कोई निश्चित दंग सोचने का है, न रहा है। यदि हम ईश्वरवाद के युगान्तर-विचारों को ध्यान में लायें तो साफ मालूम होगा कि ईश्वर का चिन्तन, त्याग वा ग्रहण किसी एक प्रयोजन से सर्वदा होता रहा है, किन्तु मनुष्य की तर्क-शक्ति की योग्यता के अनुकूल ईश्वरवाद-स्वरूप में अन्तर पड़ता गया है। सभी देशों के धर्म का इतिहास इसे स्वीकार करेगा।<sup>५२</sup> बल्कि उनका तुलनात्मक अध्ययन करने वालों को

<sup>५१</sup> भगवद्गीता १८-६१

<sup>५२</sup> "Moreover, the Scriptures themselves make no claim

उनके युगभेदों में भी ऐस्य मिलेगा और उससे सिद्ध होगा कि नए नए विचार पुगने विज्ञासों के ही रूपान्तर हैं, जैसे जो सूर्य आज है वही चरों पहले भी था यद्यपि उसकी गतियाँ एक दूसरे से भिन्न ह। एवं प्रकार ईश्वरवाद के इतिहासानुशीलन में मानव प्रकृति की एकता और बदलती परिस्थितियों का सुन्दर दृश्य है। अपनी अपनी रुचि के अनुकूल मनुष्य ईश्वर पर सोचता रहता है, ईश्वर चिन्तन इसीसे और धीरे विकास को प्राप्त होता गया है और सारे धर्म उन्नी का मुँह जोड़ा करते हैं। उन्नी विकास गृ पला में मनुष्य भी जगली-दशा और मानसिक पगचरुता से मुक्त होता हुआ अपने में ही ईश्वर का स्वरूप देखने लगा है<sup>५४</sup>। तोभी ईश्वर का चिन्तन जारी ही है, लोग खोज में लगे हुए हैं। सर्वत्रापी ईश्वरवाद है भी वैसा ही रहस्यमय, नहीं तो रुचि को घबरा कर कदापि नहीं कहना पड़ता—“हम खुदाग्राही व हम दुनियाए दूँ, ईं म्यालस्तो .मुहालस्तो जुनूँ ।” अर्थात् ‘दुनिया और ईश्वर दोनों का ही इरादा लिया पागलपन के ओर कुछ भी नहीं है।

richer experiences, and to further disclosures, of God for the meanings of life The Idea of God p 9

54 "But man's knowledge of the God revealing Himself in him is not reached at once in a final and complete form, it is developed in a gradual advance of the consciousness from the worthlessness and slavery of our natural existence to the truth and freedom of a spirit at one with God. This necessary process of self deliverance from bondage to nature, of coming to ourself and becoming conscious of our divine nature, furnishes the proof of the truth of religion and its foundation in man's nature. Otto Pfleiderer The Development of Theology pp 73 74

## दूसरा अं

### अग्निमीले

ऋग्वेद-संहिता के प्रथम सूक्त की पहली ऋचा अग्नि देवता की स्तुति में है—

अग्निमीले पुरोहितं

यज्ञस्य देवमृत्विजं

होतारं रत्नधातमं ।

विदित होता है कि संहिता-संपादन-समय यह सूक्त बहुत विचार के बाद आरम्भ में रखा गया, क्योंकि इसकी ऋचाओं के अभिप्राय, ऋग्वेद-संहिता ही नहीं, चारों ही वेदों के सिद्धान्त की प्रस्तावना के समान हैं। संहिता के सारे विषयों का सूत्र अग्नि की इस स्तुति में स्पष्ट रूप में पाया जाता है और (अग्निमीले) वाली १ली ऋचा के रहस्य को ही हृदयंगम कर लेने पर संहिता-सिद्धान्तों के सम्बन्ध में किसी क्लिष्ट कल्पना के लिए जगह नहीं रह जाती ।

‘अग्निमीले’ कहकर जिस देवता की स्तुति आर्य्य-ऋषि ने की है उस विश्व-हितैषी अग्निदेव के कल्याणकारी भावों के अनुभव के निमित्त विश्वव्यापिनी अग्निशक्ति का रूपक सर्वहितैषी-कर्मशील-कल्याणेषु पुरुष के साथ बाँधा गया है और यह शैली संहिता को इतना प्रिय है कि सभी देवताओं

या चिन्त्य विषयों का वर्णन इसी ढंग से रूपक भरे आख्यानों में किया गया है, 'अग्नि के जनमने की तीन जगहें हैं,' अग्नि पैदा होते ही अपनी दोनों माताओं को खा जाती है, 'सहसः सूनुः' अग्नि का पालन दश युवतियों ने किया, आदि वैदिक कथन भी रूपकों से ही भरे हैं। 'अरण्यो निहितो जातवेदाः' को ध्यान में रखते हुए इन पर विचार करने से इन रूपकों का यथोचित अर्थ निकल सकता है, अन्यथा नहीं। उसी प्रकार वरुण-इन्द्र-विष्णु-ब्रह्म की स्तुतियों में रूपकोक्तियों का प्रयोग कर जो हृदयोद्गार प्रकट किए गए हैं वे वास्तव में अनुभव के जीवित चित्र हैं और वे उन तीन प्रकार के भावों

<sup>1</sup> "The hymns of the Rgveda being mainly invocations of the gods, their contents are largely mythological. Special interest attaches to this mythology, because it represents an earlier stage of thought than is to be found in any other literature. It is sufficiently primitive to enable us to see clearly the process of personifications by which natural phenomena developed into gods". Macdonell: History of Sanskrit Literature, p 67.

<sup>2</sup> "Agni has three births or birthplaces. in the sky he glows as the fire of the Sun, on the earth he is brought-forth by mortals out of the two pieces of tinder wood, and as the Lightning he is born in the water" Winternitz: Indian Literature, p 90

<sup>3</sup> अग्वेद १०-७१-४ "तद्रामृतं रोदसी प्र पर्वामि जायमानो मानसा गर्भो भति।"

<sup>4</sup> ऋग्वेद १-१५-२ "उत्तमं स्वपुत्रं ददत गर्भमनंदांसो युवतयो विनृत्य।"

ले सर्वत्र श्रोतप्रोत है जो विचाराधान आग्नि-सम्बन्धा सूक्त, में समझाने की चेष्टा ऋषि ने की है। :

अग्नि की स्तुति, इस सूक्त में सनातन-पद्धति के अनुकूल ही गई—'अग्निः पूर्वेभिर्ऋषिभिरीड्यो' और उसी पुरातन-मार्ग पर 'नूतनैरुन' नवीन विचारों के साथ तत्त्व-चिन्तन-रत ऋषि विश्वव्यापिनी प्राकृतिक शक्ति के ध्यान में 'अग्रंसर' हुए। यह स्तुति न कोरी भक्ति-भावना थी न अंधविश्वास-जनित याज्ञिक उपचार, यह एक स्वाभाविक चैतन्य का अनुपम अनुभव था। जिसके सहारे प्रकृति-सौंदर्य की गोद में शान्तिमय सुखों की अभिलाषा रखनेवाले आर्यऋषियों ने अपने पवित्र व्यावहारिक जीवन को विश्वात्मा के साथ संयुक्त करने का यत्न किया और उनने बाह्य जगत की परख करते हुए उसकी आन्तरिक सत्ता में आत्म-स्वरूप के अनुभव को प्रधानता दी: अतः उनने स्तुति व यज्ञ द्वारा प्राकृतिक शक्तियों के प्राण-स्वरूप देवताओं का पार्श्ववर्त्ती बनने के लिए अग्नि को अपना दूत बनाया, 'स इदेवेषु गच्छति' कह कर

"God expresses and eternally realizes himself in the world, process; that process is his working, the revelation of his nature, his nature being so to work". Sir Henry Jones: A Faith that enquires, p. 289.

१ ऋग्वेद. १-१२-१ "अग्निं दूतं षणीमहे होतारं विश्ववेदसं ।"; ७-१६-१ "प्रियं चेतिष्टमरतिं स्वध्वरं विश्वस्य दूतममृतम् ।"

Oswald Murray : The Spiritual Universe, p. 150 "As all relations with the world external to us have to function through the outer vehicle of the finite-self, or its organism in these conditions the consciousness of our inner self has to function through the outer personal degree, while in man's

उसे अन्य देवताओं के पास भेजा और उन्हें साथ लाने के लिए आग्रह किया—

अग्निर्होता कविकतुः

सत्यश्चित्रश्रवस्नामः ।

देवो देवेभिर्गमत् ।

भिन्न भिन्न प्राकृतिक देवताओं के स्वरूप को समझने की आकांक्षा उनके हृदय में सभायतः पैदा हुई। अग्नि के सामीप्य से उनके अग्नि के लोकप्रिय व्यापक ओज का अनुभव किया था, उसी प्रकार मूर्त्तमान संसार की चिह्नसती आभाओं ने उनका ध्यान अपनी ओर भी आकर्षित किया। निद्रा में पड़ा हुआ मनुष्य स्वप्न देखते देखते कभी हँसता है, कभी चींकर कर जाग पड़ता है; जिसका कारण प्रिय और भयानक दृश्यों का सुषुप्त चेतना के सामने आना है। उसी प्रकार प्राकृतिक दृश्य में सायंकाल की लालिमा, निशाकाल के चिह्नमते नितारों के बीच में अटपटेलियाँ करती चन्द्रज्योत्स्ना, उषाकाल में निगन्तर प्रवाहिनी धाराओं के कलकल नाद के साथ पक्षियों की मनहरी सुरीली तानें, सुदूर में पृथ्वीतल का चुम्बन करता हुआ अन्नविह्व और वर्षावसान पर लहराती बुलबुलियाँ देखनेवालों के हृदय को पुलकायमान कर नयीन उत्साह से भर देती हैं और उस समय द्रष्टा का रोम-रोम हर्षोत्फुल्ल हो उठता है। पुनः भयानक घनघोर घटाओं की कम्पकारिणी गड़गड़ाहट, उमड़ते बादल दलों के बीच से पृथ्वी की ओर दौड़ पड़ती विद्युन्-गलाकाएँ, वज्रपात से पशुपक्षियों का प्राणनाश, पृथ्वीतल से सहस्रों को अचानक

form, in this outer world. Consequently man's experience begins in the field of this external world.



उठा देने वाली महामरियाँ और हृदय-विदागिणी भूकम्प-घटनाएँ पृथ्वी की ऐसी अनोखी लीलाएँ हैं जो मानव मानस-पटल पर सहसा भय का सञ्चार कर देती हैं और मनुष्य 'चाहि चाहि कर उनसे' चाण चाहता है। दोनों ही दशाओं के अनुभव मानव-बुद्धि की जागृत चेतना से सम्बन्ध रखते हैं; इनमें अनुकरण को स्थान नहीं है, मस्तिष्क का स्वभाव अपना काम आप ही करना जानता है। उसी प्रकार वैदिक काल के आरम्भ में ऋषियों ने जिस प्रकार अग्नि से प्रार्थना की--'स नः पितेव सूनवेऽग्ने सूपायनो भव' उसी प्रकार अन्यान्य देवताओं के प्रति भी 'सचस्वा नः स्वस्तये' के भाव की स्तुतियाँ रचीं और जो कामना अग्नि से की थी वही उन देवताओं से भी की। सभी स्तुत्य देवों से वैदिक ऋचाओं में 'भद्रं करिष्यसि' की प्रार्थना की गई चाहे वह 'भद्र' जिस रूप से घटित हो सके।

अग्नि के लिये पिता शब्द का प्रयोग किया गया है और अग्नि से पिता के समान प्यार प्रदर्शित करने का आग्रह भी है। यह वैदिक आर्यों का प्रिय शब्द था। वे पिता व पितृ शब्द के अनन्य भक्त थे। आप स्वयं अपने पिता की अपूर्व भक्ति करते और पितरों के आदर्श को जीवन का लक्ष्य बनाते थे। पितरों का निवास वे चन्द्रलोक में मानते और उनकी प्रसन्नता के लिए यह विधान किया करते थे। वे पितरों से धन, संतति व संतान के लिए दीर्घायु की कामना करते थे और उनका विश्वास था कि इन्द्र की अनुकम्पा से उनके इन्द्रोपासक प्रभु पितर देवताओं के बीच अमर जीवन के साथ उन रत्नों का उपभोग किया करते हैं,

जिन रत्नों की प्राप्ति उन्हें अपने जीवन में इस लोक में करनी है। अपनी स्तुतियों में वे पुत्रों की कामना करते और आप धीरे संतान के पिता होना चाहते थे। देवताओं की स्तुतियों में प्रदर्शित इच्छाओं में यह उनकी एक मुख्य इच्छा थी और पीछे जिसके अभाव में सासारिक सुखों का भी अभाव समझा जाने लगा।<sup>१</sup>

‘अग्निमीले’ युग में उपासक अपने स्तुत्य देवता से स्वर्ग या मोक्ष की माँग करते नहीं मिलते; उनका जीवन ही उनके लिये ‘अमृतम्व था’, अतः वे जीवन को ही सुखी व चिदायु बनाना चाहते थे। कोई भी ऋचा वेद की ऐसी नहीं जिससे इन सम्यन्ध की आधुनिक दृष्टि का समर्थन किया जा सके। उनके तत्कालीन उत्साहपूर्ण ‘आनन्दमय’ जीवन की तीन लालसाएँ थीं, जिनका संकेत अग्नि की स्तुतियों में किया गया है; वे ही लालसाएँ अन्य देवताओं की स्तुतियों में भी प्रधानता रखती हैं। उनके अनुकूल अग्नि के विशेषण तीन श्रेणियों रखे जा सकते हैं—

१ ली श्रेणी में—पुरोहितं

२ गी श्रेणी में—यन्मय देव ऋत्विजं होमारं

३ री श्रेणी में—रक्षभातमं

<sup>१</sup> ऋग्वेद १-११-१, १-१२५-५

<sup>२</sup> ऋग्वेद ७-२४-६

<sup>३</sup> ऐतरेय ब्राह्मणे सप्तमपञ्चिकायां तृतीयोऽध्यायः, १—“नापुत्रम्व लोकोऽस्त्विति।”

<sup>४</sup> ऋग्वेद ५-५५-४ “उतो अस्माँ अमृतम्वे दधानत शुभं याता-मनु रया अमृतम्”, ५-६३-२ “वृष्टिं वा राधां अमृतम्वर्मां मदं दावावृष्टिर्वा वि चरन्ति तन्मयः।”

पहली श्रेणी के विशेषण 'पुरोहितम्' में हितैषिता का भाव है और अग्नि को 'पुरोहितम्' कह कर कल्याणकारी कामों में अग्रसर रहने की जो कल्पना की गई है उसकी वैद्यमानता सभी स्तुतियों में मिलती है। अग्नि-वरुण-इन्द्र-वैष्णु-रुद्र आदि की स्तुति इसी कारण की जाती थी कि उनसे उनके उपासक कल्याण होने की दृढ़ आशा रखते थे। उसके उदाहरण स्तुतिप्रधान ऋग्वेद में संग्रहित ऋचाओं में रहे पड़े हैं। ऐसे ही विश्वास में अग्नि को गृहपति व विश्वपति नाम दिये गए<sup>12</sup> और पुरोहित उपाधि देने का कारण भी स्पष्ट किया गया—“त्वमग्ने गृहपतिस्त्वं होता नो अघ्यरे । वं पोता विश्ववार प्रचेता यक्षि वेपि च वार्यं ।” इन्द्र की ह्वा भी इसी विश्वास में चाही गई<sup>13</sup>—“एवा न इन्द्र वार्यस्य भूधि प्र ते महीं सुमतिं वेदिदाम ।” जिस प्रकार निर्भयता से अग्नि से कहा गया<sup>14</sup>—“यदग्ने मर्त्यस्थं स्यामहं मित्रमहो ममर्त्यः”, “न मे स्तोतामतीवा न दुर्हितः स्यादग्ने न पापया” उसी प्रकार इन्द्र पर भी प्रकट किया गया<sup>15</sup> “यदिद्राहं पथा त्वमीशीथ घस्य एक इत् । स्तोता मे गोपंवा स्यात् ।” अभिप्राय कि दोनों से कल्याण की कामना की जाती है। और विश्वेदेवा की स्तुतियों में ७ वें मण्डल के सूक्त ३५ में इस भाष की विशद व्याख्या मिलती है। वहाँ इन्द्र-वरुण-सोम-भग-अग्नि-

<sup>12</sup> ऋग्वेद ७-१५-२, “कविर्गृहपतिर्युवा”, ३, “स नो वेदो अमात्य-मानी रक्षतु विश्वतः । उतास्माभ्यात्वंहसः १”; ७-१५-७; ७-१६-५

<sup>13</sup> ऋग्वेद ७-२४-६

<sup>14</sup> ऋग्वेद ८-१९-२५; ८-१९-२६

<sup>15</sup> ऋग्वेद ८-१४

और इसीसे उनका प्राबल्य भी धीरे धीरे संहिता-काल की समाप्ति पर ब्राह्मण ग्रन्थकालीन युग में हुआ ।

तीसरी श्रेणी का पद है 'रत्नधातमम्' जो स्तुति व यज्ञ द्वारा इष्ट लक्ष्य का परिचायक कहा जा सकता है । अग्नि की स्तुति की गई, वह हितैषी माना गया और यज्ञों के ऋत्विज-होता की उपाधियों से सम्मानित किया गया पर किस विशेषता के कारण ?—स्पष्ट है कि वह रत्न को देने में समर्थ था और उसी रत्न के लाभार्थ सारा आयोजन उपासक को करना पड़ा । यह रत्न पृथ्वी के भीतर का केवल बहुमूल्य लाल-हीरा-जवाहरात ही नहीं थे, वे भी थे पर अन्य मूल्यवान् पदार्थ भी उनमें सम्मिलित थे और उन सब की प्राप्ति के लिए उपासक की उपासना थी । उसकी व्याख्या भी एक स्तुति में वसिष्ठ द्वारा कर दी गई है—

गोमायुरदादजमायुरदात्पृश्निरदाद्धरितो नो वसूनि ।

गवां मंडूका ददतः शनानि सहस्रसावे प्र तिरन्तं आयुः ॥

तदनुकूल धन, विभूतियाँ लम्बी आयु और धीरे धीरे ये मूल्यवान् रत्न थे जिनका देनेवाला जानकर अग्नि की स्तुति की गई और अग्नि के अलावे भी जिन देवताओं की

date ; for, we find it in the Zend-Avesta in the form of *manthra* also. Its meaning there is that of a sacred prayer, or formula to which a magical effect was ascribed just as to the Vedic mantras, Zoroaster is called a *manthran* i.e., a speaker of mantras, and one of the earliest names of the Scriptures of the Parsis, is *manthra spenta* i.e., the holy prayer (now corrupted to *mansar spent*) Haug : *Aitareya Brahmanam* of the Rigveda, intro. p 2.

स्तुतियाँ उस काल के आर्यों ने कीं उनसे भी इन्हींकी इच्छा की गई।<sup>18</sup> इनकी प्राप्ति के मार्ग के जितने विघ्न थे उनके नाश के लिए सुशिश्र-हमिताश्व इन्द्र की अनेकानेक स्तुतियाँ वेदों में की गई और यथेच्छ सोम पान करा कर इन्द्र को शत्रुओं के नाश के लिए सर्वदा सन्नद्ध रक्खा गया।<sup>19</sup> इन्द्र ने अपने उपासकों के हितार्थ अहि-वृष-गुण्ण-शंखर-जमुत्रि-पिप्पु प्रमृति आर्य्य-शत्रुओं का संहार भी किया,<sup>20</sup> जिस वीरता की स्मृति में इन्द्र वृषहनुपाग्नि से विमृषित किए गए, सुरेश्वरपद उन्हें यरावर के लिये प्रदान किया गया और उनकी श्लाघा में कहा गया—“एको देवमा द्यसे हि मर्तानस्मिञ्छूर सवने मादयस्व।” ऐसी वीरता में इन्द्र को विष्णु ने यरावर साहाय्य दिया और त्वष्ट ने वज्र प्रदान किया,<sup>21</sup> जिसके कारण इन्द्र के शत्रु विष्णु को भी सम्मान दिया गया और समय पाकर अपने अन्य सद्गुणों

<sup>18</sup> "The blessings asked for are wealth (cattle, horses, gold, etc.) virile power, male children (heroic offspring) and immortality, with its accompanying joys" Hopkins: Religion of India, p. 149

<sup>19</sup> ऋग्वेद ७-३४-४; ८-१७-४; ७-२४-१; ७-२२-१; २.

<sup>20</sup> ऋग्वेद ७-११-४, ५; ४-१६-१२, ५-२०-९; १-११-६, २-१९-६, १-१३०-१, ४-२६-३; २-१४-५, ८-१९-५, १-१०, -२, ४-१६-१३

<sup>21</sup> ऋग्वेद ७-२३-५

<sup>22</sup> ऋग्वेद १-२२-१९; ७-१९-५, ६, ६-६९; ऋग्वेद १-३२ "अहन्नाहं विंते शिश्रिषाणं स्वशस्त्रै यजं यजयं तनयः ॥२॥"; आ सायकं मयया-  
स्त यजमहन्नेन प्रथमजामहर्त्ता ॥३॥"

के कारण विष्णु उपासना में स्थान पा सके । इन्द्र यद्यपि इन्द्रासन के अधिपति बने रहे, उनका मान उपासक-मण्डली में धीरे धीरे घटने लगा जैसे २ विष्णुओं का भय जाना रहा और केवल धन व विभूतियों के सञ्चय का यत्न किया जाने लगा । तब विष्णु के प्रति उपासकों की धारणा हुई कि विष्णु के ही परमोच्च पद में अमृतत्व-मधु का मञ्जुल स्रोत है <sup>२०</sup>—“उरु-क्रमस्य स हि घंधुरित्या विष्णोः पदे परमे मथ्य उत्तः ।”  
अब उपासक स्तोता ‘विष्णुः सुकृते सुकृत्तरः’ <sup>२१</sup> कहते विष्णु के सुन्दर मुखद कृत्यों से धीरे २ परिचित होने लगे । उनसे विष्णु को व्यापक देवता पाया, विष्णु का नाम उरुक्रम <sup>२२</sup> देकर लोफत्रय में उनकी व्याप्तिकी कल्पना की गई । विष्णु के शिपदों के भीतर चराचर का निवास माना गया <sup>२३</sup> और परम पद देवताओं का प्रमोदस्थल कहा गया <sup>२४</sup>, आचार कि देवता वरुण को विष्णु का आश्रित मान कर विष्णु का सम्यन्ध आचार से भी स्थिर किया गया । <sup>२५</sup> यजुर्वेद में

ऋग्वेद १-१५४-५

<sup>२०</sup> ऋग्वेद १-१५६-५

<sup>२१</sup> ऋग्वेद १-९०-९ “शं नो विष्णुरहम्”

<sup>२२</sup> ऋग्वेद १-१५४-२ “वस्योरपु त्रिषु विक्रमगेन्द्राधिष्ठियंति भुवनानि विदवा ॥”

<sup>२३</sup> ऋग्वेद ८-२९-७ “त्रीण्येक उरुगायो वि चक्रमे यत्र देवासो मदन्ति ।”

<sup>२४</sup> ऋग्वेद १-१५९-४ “तमस्य राजा वरुणस्तमसि विना मृतुं सचंत मारुतस्य वेधसः । दाघाद दक्षमत्तममहर्षिदं धनं च विष्णुः सत्विर्वा अपोणुते ।”

विष्णु की स्याति के जो मंत्र मिलते हैं उनमें विष्णु के त्रिपद-  
त्रिअग्नि रूप यज्ञ-रक्षक; विष्णु, विष्णु के यज्ञ-रूप व विष्णु  
के सोम-शरीर-रूप के वर्णन मिलते हैं।<sup>१९</sup> अथर्ववेद में  
भी विष्णु को संसार-रक्षक व यज्ञ-रक्षक कह कर उनकी  
स्तुतियाँ की गई<sup>२०</sup> और उन में स्थापित गुणों के कारण  
उन्हें कुबेर, गिरिष्ठ, त्रिविक्रम, गोपा,<sup>२१</sup> गोपति, त्रिपिबिष्ट  
आदि उपाधियों से भी वर्णित किया गया और इन उपाधियों  
के महत्वपूर्ण अर्थों के अनुकूल विष्णु का मान उत्तरोत्तर  
बढ़ता ही गया।

परम पूज्य अग्नि के सम्वन्ध में उनके द्वारा वनों के भस्म  
होने के भी उल्लेख हैं, तो भी अग्नि के सम्मान में कोई अन्तर  
स्तुतियों में नहीं पाया जाता। इससे विदित होता है कि  
प्राकृतिक रहस्य का यथार्थ अनुभव उपासकों का ध्येय था। वे  
प्राकृतिक शक्तियों से होनेवाली घृणाओं से बचने के लिए भी  
उन शक्तियों की स्तुति किया करते थे और चाहते थे कि उनके

<sup>१९</sup> शुक्लयजुर्वेद २१-४९, ५०; शुक्लयजुर्वेद ५-२५; शुक्लयजुर्वेद १-४ “इन्द्रस्य त्वामाग ॥ सोमेनात्तनविम विष्णो हव्य ॥ रक्ष ॥” शुक्लयजुर्वेद ४-१ “सोमभृते विष्णवे वाग्नेयत्वाय स्वापां विष्णवेन्वा ॥”

<sup>२०</sup> अथर्ववेद ५-२०-४, ४-१४-४

<sup>२१</sup> अथर्ववेद १२-१-१०; ऋग्वेद १-१५४-४ “अतद्विष्णु स्तवते वार्येण नृगो न भीमः कुबरो गिरिष्ठा”; ऋग्वेद १-२२-१८ “त्रीणि पदा वि धक्रमे विष्णुर्गोषा अदाम्यः । अतो धर्माणि धारयन् ॥” शुक्लयजुर्वेद १-२२-२० “विष्णवे त्रिपिबिष्टाय स्वाहा ।” ऋग्वेद १-१५४-६ “ता वां वासून्पुष्मसि गमध्वी यत्र गावो भूरिशंका अयासः ॥

जेथ द्वारा उनका कोई अहित न हो। इसी भाव से रुद्र की स्तुतियाँ की जाती थीं, यद्यपि रुद्र की आरम्भिक स्तुतियों में उनसे होनेवाली क्षतियों का ही विवरण है। ऋग्वेद में उनके जेथ से चक्रपात होने और जीव-जन्तुओं के नाश का वर्णन है<sup>३३</sup>। उनका नाम नृध्न भी दिया गया है<sup>३३</sup>, और उनका साथ कर्णों से भी कथित है। अथर्ववेद व यजुर्वेद में उनके शरीर का तो रूप-रंग कहा गया है, वह भी विचित्र है; अथर्ववेद में उनका रंग नीला, पीठ लाल और ग्रीव नीला कहा गया है और यजुर्वेद में शरीर का रंग ताम्रवर्ण बता कर नीलग्रीव व चितिकण्ठ नाम दे दिये हैं।<sup>३४</sup> अनेक अनुपम औषधियों से भी उनका संबंध कहा गया है<sup>३५</sup> और उनमें जलाप एक विशेष औषधि

<sup>३३</sup> "The character of Rudra in the Rigveda is distinctly formidable, he wields the lightning and the thunderbolt and is an archer, but his fierce character is not manifested as that of Indra in his onslaughts on demons, for that is no part of his nature. He is destructive as a terrible beast, the ruddy boar of heaven. He is unassailable, rapid, young, unaging, ruler of the world, and its father."  
A. B. Keith Religion and Philosophy of the Veda, p. 143.

<sup>३३</sup> ऋग्वेद ४-३-६ "परिष्मने नासत्याय क्षेधाय कदम्ने रुद्राय नृध्ने ॥"

<sup>३४</sup> अथर्ववेद १५-१ "नीलमस्योदरं लोहितं पृष्ठम् । ७ । नीलेनैवाग्निं आतुष्यं प्रीणीति लोहितेन द्विपन्तं विध्वतीति बभ्रुवादिना वदन्ति । ८ ।" यजुर्वेद ६-७ "असौपोवसर्पतिनीलग्रीवोविलोहितः"

<sup>३५</sup> कृष्ण यजुर्वेद ४-५-५; पर ऋग्वेद में ८-२९-५ में है "तिम्ममेको विभर्ति हस्त, आयधं शचिरुग्रो जलापभेज ।"



है। रुद्र के ऐसे भयकारी होने पर भी उपासकों में रुद्र के प्रति अच्छी धारणाएँ बढ़ होती गयीं और धीरे धीरे रुद्र शिव नाम से विख्यात होने लगे।<sup>25</sup> सम्भव है कि वर्षा के समाप्त हो जाने पर पृथ्वी की सुहावनी हरियाली द्वारा हृदय में आनन्द व शान्ति पैदा होने के भाव से प्रकृति के उपासकों ने रुद्र को शिव कहा हो और संहिताकाल के बाद शिव के सेवकों में नर्पों की कल्पना भी वर्षा-वर्णन के विचार से ही की गई हो। जो कुछ हो, शिवकी धारणा उत्पन्न होनेपर समाज में रुद्र का भी आदर बढ़ने का अवसर उपस्थित हुआ।

संहिताओं में मित्र, अदितिपुत्र आदित्य, सूर्य, सधित, पूषण, विवस्वन्त, द्यौः पुत्र, अश्विन, उषा, घात, सोम, चन्द्रमा, त्रित-आप्य, अपां-नपात, अजपकपाद, मातृश्वन, बृहस्पति और पृथिवी नामों से भी स्तुतियाँ की गयी हैं। पर उनमें भी हित व कल्याण के भाव ही प्रधान हैं और उनकी स्तुतियाँ आलंकारिक भाषा में उनके प्राकृतिक गुणों के उल्लेखों में की गई हैं। विराट् विश्व में जिसकी जैसी शक्ति मानव कल्याण के हितार्थ कार्य कर रही है उसके ऐसे वर्णन की चेष्टा प्रार्थनाओं में विद्यमान मिलती है और उन कार्यों से जीवन को लम्बा व सुखद बनाने की इच्छा व्यक्त की जाती है। पृथ्वी-वायुलोक-नक्षत्रलोक विष्णु के पदत्रय कह कर

<sup>25</sup> ऋग्वेद १०-१२४-२ "शिवं यत्संतमशिवो जहामि स्वात्सरयादरणो नामिमेमि";

४-१०-८ "शिवा न. सख्या संतु आत्रान्ने देवेषु युष्मे";

७-१९-१० "तेषामिन्द्र वृत्रहत्ये शिवोभू. सखा च श्रोऽग्निता च नृणाम्";

१०-३४-२ "शिवा ससिन्ध उत मद्यमासीत्"; अथर्ववेद ७-४३-१

"शिवास्त एका अशिवास्त एकाः सर्वा धिर्मणिं मुमनस्यमानाः १";

तैत्तिरीय संहिता ५-१-६-१ "मित्रो वै शिवो देवानाम् १" ।

उनमें स्तुत्य देवताओं के निवासस्थान माने गए हैं, जिस विचार से वैदिक ऋषियों के प्राकृतिक देवताओं का विभाग विवेचकों द्वारा तीन श्रेणियों में किया जाता है और यह भी निर्विवाद है कि स्तुतियों ने परम्परागत, चर्मचक्षुदृष्ट और दिव्यदृष्टिज्ञात तीन प्रकार के देवता थे, जिसपर यास्क ऋषि ने <sup>२३</sup> कहा है—“ताम्रिचिधा ऋचाः परोक्षकृताः प्रत्यक्षकृता आध्यात्मिन्याश्च ।” परन्तु यह भेद आज समझाने के लिए ही है, उपासकों की दृष्टि में ये देवता अभिन्न थे, सभी एक शक्ति की साँस लेते अनुभव किए गए और सब ने मनोरथ की पूर्तियों में एकसा भाग लिया । <sup>२४</sup> ऋग्वेद <sup>२५</sup> स्वयं कहता है—“नहि वो अस्यर्भको देवास्तो न कुमारेकः । विश्वे सतोमहांत इत्” उपासकों ने ऋचाएँ कम या अधिक संख्या के कारण कोई विशेषोक्ति या अन्तर नहीं माना । मैक्सिलोनियन पौराणिक आख्यायिकाओं के भाव से भी वैदिक स्तुतियों के रहस्य की तुलना कर भावों में भेद प्रकाशित करने की चेष्टा वैदिक रहस्य को समझने में सहायिका नहीं हो सकती, क्योंकि वैदिक ऋचाओं की बातें कोरी आख्यायिकाएँ नहीं हैं; वास्तव में वे जीवन के अनुभव हैं जो आलंकारिक भाषा में लेखबद्ध हैं और उनमें भारतीय

<sup>२३</sup> यास्क : निघण्टु-दैवताकाण्ड १-१

<sup>२४</sup> “When these individual gods are invoked, they are not conceived as limited by the power of others as superior or inferior in rank. Each god is to the mind of supplicants as good as all the gods” Max Muller - History of Sanskrit Literature, p 532,

The Imperial gazetteer of India, Indian Empire Vol I. p. 404

<sup>२५</sup> ऋग्वेद ८-३०-१

मस्तिष्क की वह विशेषता मरी है जिसकी रुचि विभिन्नता में ऐस्य स्थापन की हुआ करती है। "अतः वैदिक देवताओं की स्तुतिर्या सभी एक मत्तान्मक हैं और विभिन्नता में गहित हैं चाहे वे नररूपोपम हों या जीवरूपोपम, योधान्मक हों या भूतान्मक"। मनुष्य, पशु, पक्षी, वृक्ष, नक्षत्र, वायु, यादल, जल, नदी, पर्वत, प्रातःकाल, वर्षाकाल आदि सभी विवेच्य तत्त्वों में 'अग्निमीले' के गायकों ने एक अद्भुत रहस्य का अनुभव किया और उसमें उन्हें विश्वकल्याण का भाव विद्यमान मिला, जिस अनुभव के बाद वे प्रजापति की सृष्टि के किसी भी तत्व को बड़ा या छोटा, लाभदायक या ह्यर्थ, कहने को प्रस्तुत नहीं हुए। उसके द्वारा उनमें एक विशाल यह सम्पादित होने पाया और उसी पक्ष के सम्यग्त्व में गीदे कहा गया--"यमोपि तस्यै जन्तायै कल्पति"। इस प्रवृत्ति को एककरते कहा गया है--<sup>40</sup>

नमो महद्भ्यो नमो अर्मकेभ्यो नमो युवभ्यो नम आशिनेभ्यः ।  
यजाम देवान्यदि शुक्रवाम मा ज्यायमः जंसमा यक्षि देवाः ॥  
स्तुतिर्या भी यही प्रमाणित करती हैं। यदि विश्वास व

<sup>40</sup> Farnell - Greece and Babylon p. 84

<sup>41</sup> प्रो० कीय ने अपनी "The Religion and Philosophy of the Veda" नामक पुस्तक के भाग १ अ० ५ में वैदिक देवतावाद की आलोचना निम्नांकित विभागों के अन्तर्गत की है--

1 Nature God and Abstract Deities,

(a) Anthropomorphism,

(b) Theriomorphism and the worship of Animals,

(c) Animism Sondergothar and Abstract Deities

2 Fetishism 3 Animism and the Spirits of the Dead

4 The term Deva

<sup>42</sup> अखेट १-२७-१३

श्रद्धा-पूर्वक अग्नि से प्रार्थना की गई<sup>१३</sup>—“अग्ने ! हमारे नायकों को सम्पत्ति व कीर्ति दो ” तो वरुण-इन्द्र-सोम से भी चाहा गया<sup>१४</sup>—“विद्भ्य आभ्यः श्येनो भूत्वा विश आ पतेमाः ।” उसी प्रकार मरुत से<sup>१५</sup> प्रार्थना की गई—“ददानो अमृतस्य प्रजायै जिहृत रायः सूनृता मघानि ।” विश्वस्थालु जगत-गोपा सूर्य से<sup>१६</sup> दीर्घ जीवन की कामना की जाती है—“पश्येम शरदः शतं जीवेम शरदः शतं ” इन्द्र व वरुण दोनों की उपयोगिता को स्वीकार करते कहा जाता है—<sup>१७</sup>“वृत्राण्यन्यः समिधेषु जिघ्रते व्रताभ्यन्यो अभि रक्षते सदा ।” अश्विन के गुणों में भी वे ही कृत्य वर्णित मिलते हैं जिनकी आवश्यकता उपासकों को थी । अश्विन ने<sup>१८</sup> ज्यवन की जरावस्था दूर की, उसके जीवन को सुखी बनाया, उसे दीर्घायु प्रदान की, उससे युवावस्था प्राप्त करायी और कलि को भी युवा बनाया; यही तो उपासक भी चाहते थे, तब अश्विन और अग्नि में कोई भी भेद नहीं था ।<sup>१९</sup> पूषन् से भी उपासकों को वैसा ही लाभ विदित होता था; पूषन् द्वारा विघ्न दूर होते थे, धन की रक्षा होती थी और चौपायों का हित होता था । विशेषता तो यह है कि कल्याण की कामना उसी अबाध गति से पशु व वृक्षों की ओर भी प्रवाहित हुई और विश्वपोषणशक्ति का दृश्य वहाँ भी वैसा ही मनोहर पाया गया । अनङ्गवान् इन्द्र के लिए ऋचा है—“अनङ्गवानिन्द्रः स पशुभ्यो वि चष्टे त्रयाञ्छक्रोवि मिमीते अध्वनः । भूतं भविष्यद् भुवना

<sup>१३</sup> ऋग्वेद ७-५-९. <sup>१४</sup> अथर्ववेद २-४. <sup>१५</sup> ऋग्वेद ७-५७-६.

<sup>१६</sup> ऋग्वेद ७-६०-२; ७-६६-१६. <sup>१७</sup> ऋग्वेद ७-८३-९. <sup>१८</sup> ऋग्वेद

१-११६-१०; १०-२९-८; १-११२-१५. <sup>१९</sup> ऋग्वेद ६-५३ व ५६

बुद्धानः सर्वान् देवानां चरति प्रतानि ।”<sup>५०</sup> विश्रुताम् है कि अनडुह के सत्तानुपद-बोहान का दाता संतति य स्वर्ग को प्राप्त होता है ।” अथर्ववेद के प्रति भी ऐसा ही भाव प्रदर्शित किया गया— “पिता यत्मानां पतिग्न्यानां साहस्ये पोषे अपि नः कृणोतु ।”<sup>५१</sup> स्तुति भी पूर्यवत् की गई—“गावः सन्तु प्रजाः सन्त्यो अस्तु ननूयलम् । तत् सर्वमनु मन्यन्तां देवा अष्टमदायिने ।”<sup>५२</sup> गाय की महिमा गाते हुए उसमें अन्न, तप और ब्रह्म का नियाम यतलाया गया—“अन्नं हव्यामार्पितमपि ब्रह्मणो नयः” और पृथिवी-धिष्णु प्रजापति आदि उसके यश में माने गए ।<sup>५३</sup> इसी प्रकार राजपत्नी, यक्षरियाँ और घोड़े के साथ इन्द्र, पूषन् व अश्विन देवों की स्तुतियाँ की गई हैं ।<sup>५४</sup> नव्यभागा-वाहिनी पृथिवी की स्तुति माता कहकर की गई और पृथ्वी को विश्वभरा-हिरण्यवत्ता-जगतनिवेशनी-अक्षतोप्यग्ना-ओषधी-माना कहकर चाही गई है—

सत्यं बृहतमुग्रं दीक्षा तपो ब्रह्म यज्ञः पृथिवीं धारयन्ती ।  
सा नो भूतस्य भव्यस्य पान्युरं लोकं पृथिवी नः कृणोतु ॥

<sup>५०</sup> अथर्ववेद ४-११-२; ४-११-९ “यो वेदानडुहो दोहान् सत्तानुपदम्वत । प्रजा च लोकं चाप्नोति तथा सप्तश्रपयो विदुः ॥”

<sup>५१</sup> अथर्ववेद ९-४-२; ९-४-२०

<sup>५२</sup> अथर्ववेद १०-१० ३३, १०-१०-३०

<sup>५३</sup> “ . it becomes tempting to assume that the eagle was none other throughout than the god Indra Pūṣan, again, has a team of goats . The horse Aśvins, if they ever existed were not divine horses, but theriomorphic conceptions of nature powers” A. M. Keith Religion and Philosophy of the Vedas, p 63

अथर्ववेद वैसी स्तुतियों से भी भरा है जिनमें 'रत्नधातम' के व्याख्यात्मक प्राप्य रत्न व उनके पाने के साधनों के विवरण दिए गए हैं।<sup>१४</sup> इसी कारण अथर्ववेद लौकिक विभूतियों से ही सम्यन्ध रखनेवाली प्रार्थनाओं का संग्रह समझा जाता है। (यदि ऋग्वेद में हित-साधन की धिया है तो यजुर्वेद में व्यवहारात्मक विचार प्रदर्शित किए गए हैं और अथर्ववेद उनसे उत्पन्न होनेवाली विभूतियों से सम्यन्ध रखता है। ऋग्वेद के पुरुषसूक्त में स्तुति विश्वपुरुष के विराट् विश्वयज्ञ के सिद्धान्त का व्यवहारमय विवरण यजुर्वेद के सर्वमेध, अश्वमेध, पुरुषमेध और प्रवर्ग्य सम्यन्धी मंत्रों में किया गया। प्रवर्ग्य का स्पष्ट अभिप्राय है कि यह संसार एक कड़ाही रूप है जिसके नीचे कर्माग्नि प्रज्ज्वलित हो रही है, उस कड़ाही में मनुष्य-रूपी दूध उबालने की क्रिया जारी है और उस कृत्य से प्रस्तुत यज्ञफल विश्वपोषण निमित्त ही है। ये यज्ञ किसी के प्रति हिंसा या घृणा या आघात नहीं चाहते, बल्कि उनका ध्येय है—“मित्रस्याहश्चक्षुषा सर्वाणिभूतानि समीक्षे। मित्रस्यचक्षुषासमीक्षामहे।” इस सिद्धान्त का अनुसरण करते हुए अथर्ववेद में विभूति-संचय के प्रश्नों को सुलभाने का प्रयत्न किया गया। विभूतियों की प्राप्ति के मार्ग में आने वाले विघ्नों को दूर करने के उपाय सोचे गए, शत्रुक्षय के लिये युद्ध-आयोजन किए गए, धीरता की आशाएँ सुपुत्रों में रखी गईं, ब्रह्म-चारियों के जीवन में मंगल व बल की कामना की गई और राजा व नायकों के सफल होने पर ध्यान दिया गया।<sup>१५</sup> जो

<sup>१४</sup> अथर्ववेद १२-१-१, ६, ११, १७ <sup>१५</sup> शुक्ल यजुर्वेद ३६-१८

<sup>१६</sup> अथर्ववेद ५-२०, २१; ११-५; ३-३, ४

चमत्कार द्वारा धनधान्य, स्वस्थ जीवन प्राप्त करने के उपाय जानने थे वे अपनी चेष्टा में रत हुए । आचार-पालन में भूठ के त्याग, जुआड़ियों के दुःखद् जीवन का उदाहरण-ग्रहण और पारिवारिक जीवन में एकता की शिक्षाएँ भी दी गईं ।<sup>१०</sup> इस का अधिक भार ऋग्वेद पर ही था और उसने वरुण की स्तुतियों में उन्हें सदाचार का देवता बना रक्खा था । अथर्ववेद ने उसी के अनुकूल वरुण देव से पापण्डियों व असत्यवादियों को दण्डित करने की प्रार्थना की ।<sup>११</sup> ऋग्वेद की दान-स्तुति के मादृश्य वचन कुन्तापसूक्तमें देकर विभूतियों के सम उपयोग की शिक्षा अथर्ववेद ने प्रस्तुत की और ओषधियों के वर्णन से रोगों का नाश कर जीवन को नीरोग रखने का उपाय सोचा ।<sup>१२</sup> इस प्रकार ऋग्वेद की आरम्भिक स्तुति की पूर्ति चारों संहिताओं की ऋचाओं में की गई और उनमें एक लक्ष्य का सम्पादन करते हुए इस भूतल पर ग्यर्ग-सुख-साम्राज्य स्थापित करने का मार्ग प्रदर्शित किया गया, जिसकी स्मृति में आज तक आर्यऋषि-वंशज प्रसिद्ध गायत्री के पाठ में जपा करते हैं:—

ॐ भूर्भुवः स्वः ।

तत्सवितुर्वरेण्यं भर्गो देवम्य धीमहि ।

धियो यो नः प्रचोदयात् ।

<sup>१०</sup> अथर्ववेद ४-१६-६, ७, ८; ३ ३०; ऋग्वेद ९-११२ सूक्त; १०-३४-सूक्त । <sup>११</sup> अथर्ववेद ४-१६-६

<sup>१२</sup> ये ते पाशावरा मससस त्रेधा तिष्ठन्ति विविता रदान्तः ।

तिष्ठन्तु सर्वे अनृतं वदंतं यः सन्वरायति तं मृणन्तु ॥

<sup>१३</sup> ऋग्वेद १-१२६; १०-११०; अथर्ववेद २०-१०७, १५६

वैदिक स्तुतियों में देवताओं के गुण-शौर्य-विवरण में वैश्ववाद व सृष्टि-परक सम्मतियाँ भी ऋषियों ने व्यक्त कीं, पर वे इतनी गूढ़ थीं कि वर्षों बाद का चिन्तन भी उन्हें स्पष्ट नहीं कर सका और 'वेदोऽखिलो धर्ममूलम्' को स्वीकार करते हुए भारतीय दार्शनिक संहिता-युग के बाद बराबर वैदिक विचारों पर मनन करते रहे। उसी मनन की शृङ्खला में अनेक दार्शनिक धारणाओं का प्रादुर्भाव हुआ। ऋचाओं के रहस्य को समझने में असमर्थता की अवस्था में कल्पना व तर्क का आश्रय ले विवेचकों को वेद की सत्ता स्वीकार करते भी अपनी अपनी राय देनी पड़ी, जिससे उनमें विभिन्नता तो अवश्य आई पर सनातन तारतम्य को बनाये रखने का यत्न भी समय समय पर धीमानों ने तत्परता से किया जिसके फलस्वरूप वैदिक धारणाओं से सुदूर आ जाने पर भी हिन्दू वेदों को प्रिय समझते रहे और अपनी आस्तिकता को वेद-सम्मत रखने में गौरव माना।

स्तुति-काल के विश्ववादके तीन रूप संहिताओं में दिखाई पड़ते हैं। साधारण विचार था कि 'धावापृथिवी' (रोदसी, छोली)—आकाश व मृत्युलोक एक में मिले हैं<sup>६०</sup> ये दो लोक हैं; दोनों दो बड़े चम्बा की तरह मिले हैं<sup>६१</sup> या एक अक्ष के दो सिरों पर दो चक्र के समान स्थिर हैं<sup>६२</sup>। पृथ्वी, भूमि-सम-क्षा-मही-ग्मा-उर्वी-उत्ताना-अपरा आदि और आकाश दिव-व्योमण-रोचन-आदि नाम से भी ऋचाओं में वर्णित किये गये। पीछे विष्णु के त्रिसदस्थ की कल्पना में इन दो के स्थान में तीन लोकों की धारणा चल पड़ी। माना जाने लगा कि विश्व तीन लोकों में विभाजित है। पहला लोक यह रत्न-

<sup>६०</sup> ऋग्वेद १०-१५ <sup>६१</sup> ऋग्वेद ३-५५-२० <sup>६२</sup> ऋग्वेद १०-८९-३



यज्ञा पृथिवी है जिसके ऊपर मनुष्य, जोंध, नदी, पर्वतादि दिग्गद् पड़ते हैं; दूसरा लोक वायुमण्डल का है जिसके ऊपर नक्षत्र-लोक व नीचे पृथिवी-लोक है; त्रिजली-वायु-वर्षा-वाद्दल इसी दूसरे लोक के पदार्थ हैं और इसी लिये यह लोक कृष्ण वर्ण का जलवाला भी कहा गया है; तीसरा लोक नक्षत्र या स्वर्गलोक है जो वायुलोक के ऊपर है, वह देवताओं का स्थान है और देव-सदृश अमर पितर भी<sup>१३</sup> उसी लोक में चन्द्रमा के साथ निवास करते हैं। पृथिवी के इष्ट रत्न वहाँ पितरों को सहज ही प्राप्य हैं<sup>१४</sup>। मृतों के राजा यम से पितरों का साक्षात् वहाँ होता है और उन्म देवमान-सद्वन में यम अपनी बहन यमी साथ वीणा-स्वर-संयुक्त संगीत में विनोद करते हैं।<sup>१५</sup> पीछे विश्व सप्तधामों में विभाजित जाना गया।<sup>१६</sup> पृथ्वी से इतर लोक स्वर्ग का विवरण भी उनके मंत्रों में पाया जाता है और वह देवताओं तथा पितरों का निवासस्थान कहा गया है। मरने पर वह स्वर्ग उन्हीं को प्राप्य बतलाया गया है जो कठिन तप करते हैं, जो धर्मात्मा हैं, जो युद्धस्थल में अपनी जान की चिन्ता नहीं करते हैं और जो याशिक क्रियाएँ और दान करते हैं।<sup>१७</sup> स्वर्ग तीसरा लोक है, विष्णु

<sup>१३</sup> अथर्ववेद ६-४१-३; ऋग्वेद १०-५६-७

<sup>१४</sup> ऋग्वेद १०-१४-१० "अथा पितृन्मुनिद्वारो उपेहि यमेन मे -सधमादं मदंति";

अथर्ववेद १८-४-१०; ऋग्वेद ७-७६-४; ऋग्वेद १०-१५-१०

<sup>१५</sup> ऋग्वेद १०-१६-९; १०-१३५-७; १०-१४-७

<sup>१६</sup> ऋग्वेद १-२२-१६ ९-११४-३

<sup>१७</sup> ऋग्वेद १०-१४-८; १०-१४-१४; १०-१५४-२, ५, १-२५-५, १०-१०७-२; १०-१६-४, १०-१५४-३

का परमोच्च पद है, पितरों व यम के रहने का स्थान है और नित्य प्रकाश समन्वित है। “ वहाँ पहुँचने पर कोई भी मनोरथ शेष नहीं रह जाता, जराबस्था दूर हो जाती है, दिव्य देह की प्राप्ति होती है, माता-पिता-पुत्र-स्त्री आदि स्वजनों से संयोग होता है, शरीर की कुरूपता भी जाती रहती है, और रोगादि पलायमान हो जाते हैं।” वहाँ के प्रकाश का अन्त नहीं होता, जल स्रोत निरन्तर प्रवाहित होते रहते हैं, आनन्द की कमी नहीं होती, पृथ्वी के सर्वोत्तम सुखों से भी संकड़ों गुणा श्रेष्ठ सुख वहाँ प्राप्त होते हैं, घी-मधु-दूध-सुरा का वहाँ प्राचुर्य है, कामदुग्धा गाएँ सहजलभ्य हैं और धनी-दरिद्र का कोई भी अन्तर नहीं है।”

धर्मान्माओं के लिये स्वर्ग की कल्पना कर लेने पर नरक या पड के स्थान की कल्पना स्वाभाविक ही थी और अवेस्ता में सदृश अथर्ववेद में स्वर्गलोक के प्रतिकूल ‘नरकलोक’

“ ऋग्वेद १०-१५-४; १-१५४-५, १०-१५-३, १८-२-४८  
१-१२५-६,

“ ऋग्वेद ९-११३-९, ११; १०-२७-२१; १०-१४-८;  
अथर्ववेद १२-३-१७; ऋग्वेद १०-७४-८; अथर्ववेद ६-१२०-३;  
३-२८-५

“ ऋग्वेद ९-११३-७, ११; अथर्ववेद ४-३४-२; ऋग्वेद १०-  
१३५-७; १०-१५४-१; अथर्ववेद ४-३४-५; ६, ८; ३-२९-३  
इनसे मिलते वर्णन ब्राह्मण-ग्रन्थों में भी आये हैं, यथा तैत्तिरीय  
ब्राह्मण ३-१२-२-९, २-४-६-६ और शतपथ ब्राह्मण १०-४-  
४-४, १४-७-१-३२, ११-५-६-४

का चित्रण मिलता है।<sup>११</sup> यह घोर अन्धकारमय कष्टप्रद स्थान हत्यारों के लिये है, पापी पायण्डी भुटे उसीको प्राप्त होते हैं और इन्द्र-सोम द्वारा बुरे कर्म करनेवाले उसी स्थान को भेजे जाते हैं।<sup>१२</sup>

पृथिवी स्वर्ग और नरक के उपर्युक्त विचारों के रहते भी संहिता में सृष्टिपरक स्पष्ट विवरण नहीं मिलते। इस सम्वन्ध में जो कुछ वर्णन रूपकों में कथित हैं, उनके शाब्दिक अर्थों से निश्चित अभिप्राय निरालना आज कठिन है। मंत्रों में पितामाता द्वारा सृजन के सदृश उल्लेख हैं और जिन देवताओं से विश्व का धारण किया जाना वर्णित है उनकी भी उत्पत्ति के संकेत दिये गये हैं। इन्द्र, त्वष्ट, वरुण, विष्णु, अग्नि, मरुत् आदि देवता विश्व को धारण

<sup>११</sup> ११ If in the opinion of the composers of the Rv the virtuous received their reward in the future life it is natural that they should have believed at least in some kind of abode, if not in future punishment for the wicked as is the case in the Avesta. As far as the Av and the Katha Upanisad are concerned the belief in hell is beyond doubt. The Av (2.14.3 5,193) speaks of the house below, the abode of female goblins and sorceresses called *naraka loka* in contrast with *starga loka*, the heavenly world, the realm of Yama (12, 4.36) A. A. Macdonell—Vedic Mythology, p. 169

<sup>१२</sup> शुक्ल यजुर्वेद ३०-५, अथर्ववेद १८-२-२४, ५-३०-११, १८-३-३, ५-१९ ऋग्वेद ४-५-५; ७-१०४-३

करनेवाले कहे गये हैं।<sup>७३</sup> ऋग्वेद के पुरुषसूक्त में सृष्टि रहस्य पर पकाश डाला गया है, पर वह भी आलंकारिक वर्णन है। उस में कथित विराट् पुरुष ही, सृष्टिकर्ता प्रजापति स्वीकृत हैं और तत्त्व-पृथिवी-वायु आदि तत्त्व उसीसे उत्पन्न कहे गये हैं। उस सूक्त के अतिरिक्त अन्यान्य सूक्तों में भी हिरण्यगर्भ प्रजापति उत्तानपाद आदि-<sup>७४</sup> के सम्यन्ध में जो बिखरी राई हैं उनमें सृष्टि-विषयक अस्फुट बातें हैं, जिनको आधार बना कर ब्राह्मण काल में पृथिवी के बनने के सम्यन्ध में बराह, कच्छप आदि के आख्यान उपन्यस्त किए गए।

विश्ववाद तथा प्रकृति-रहस्य पर निरन्तर विचार करते रहने के कारण आर्य ऋषियों में दार्शनिक विचारों का जैसा विकास हुआ उसका क्रम भी उनकी स्तुतियों से स्थूलतः स्थिर किया जा सकता है। अनुभव व ज्ञान के लिए किए गए प्रश्न व शयदाह के अचसर पर उत्पन्न विचारों से प्राचीनतम काल के आर्यों में दार्शनिक मनन का आरम्भ हुआ। थोड़ा बढ़ते से इन्द्र के पास पहुँचे हुए आर्य-हृदय में तब शक्तिशाली इन्द्र पर भी सन्देह होने लगा<sup>७५</sup> लोग कहने लगे— 'कुह

<sup>७३</sup> ऋग्वेद १०-१०

<sup>७४</sup> ऋग्वेद १०-७२-४

<sup>७५</sup> "Moreover, there is the patent fact that, two Vedic deities do appear as being of much greater importance than the others, Indra as the great ruler and Varuna as the lord of physical and moral order. In the Avesta, on the other hand, Indra is only to be discerned dimly as a demon and Varuna has his counterpart in the glorious and righteous

सेति', 'नैपो अस्तीत्येन "।" जिस पर इन्द्र के प्रति श्रद्धा व विश्वास की माँग की गई और म्यय इन्द्र को भी प्रत्यक्ष होकर विश्वधारण को प्रकट करना पड़ा<sup>७३</sup>। परन्तु वह ज्ञान लिप्सा शान्त नहीं हुई, ज्ञानेच्छु तत्त्वदर्शी इन्द्र से सर्वपति हिरण्यगर्भ प्रजापति को पहुँचे, वह प्रजापति बृहस्पति व ब्रह्मणस्पति के नाम से भी सम्बोधित किया गया।<sup>७४</sup> उस दशा में अनेक देवताओं में एक महिमान् महादेव विश्वरूपी जान बहुदेवन्य की धारणा का उनने त्याग किया वे निम्नसन्देह कहने लगे<sup>७५</sup> - "यो देवेभ्यो देव एक आसीत्कस्मै देवाय हविषा विधेम।"

At ura Mazdesh It is therefore natural enough to imagine that the original great God of the Aryans was Varuna and that it was in India that Indra was made up to the stature of Varuna, and even overthrew his prominence. In the alternative it has even been maintained, as by Jacobi, that the Avesta did not know Indra at all as a god, and that he is really of Indian origin. A B Keith Religion and Philosophy of the Vedas pp 89 90 Jacobi J R A S 1910, pp 457, 458

<sup>७३</sup> ऋग्वेद २-१२-५ "य स्मा वृच्छति कुह वेति धारमुनेमाहुर्नैवो अस्तीपन । सो अयं पुणर्विज इवामिनानि अदस्मै धत्त स जनास इन्द्र ॥"

<sup>७४</sup> ऋग्वेद ८ १००-१, ४, ५, ९

<sup>७५</sup> ऋग्वेद १०-१२१-१, १०, १०-७१-१, १०-७२-२

<sup>७६</sup> ऋग्वेद १-१६४-४६ "एक सद्भिमा बहुधा वदति", १०-१२१-८

कुछ और मनन के उपरान्त उनका अनुभव और प्रागे बढ़ा, वे व्यक्त करने लगे<sup>६०</sup>—“तम आसीत्तमसा पूच्छमग्रेऽप्रकेतं सलिलं सर्वमा इदं । तुच्छयेनाभ्यपिहितं प्रदासीत्तपसस्तन्महिनाजायतैकं ।” वह एक चैतन्य था और उसके मन से काम उत्पन्न हुआ, काम से अनेक इच्छाएँ उत्पन्न हुई और तब ध्यान द्वारा ऋषियों ने व्यक्ताव्यक्त के सम्यन्ध का आविष्कार किया; पर वे बराबर ही अपनी खोज में सशंक बढ़ते रहे और वे सोचते जाते<sup>६१</sup>—“यो यस्याध्यक्षः परमे व्योमन्त्सो अंग वेद यदि वा न वेद ।” यह शंका आनेवाली युगों में उनके वंशजों के हृदय में भी बनी रही और इसकी व्याख्या में भारतीय दर्शन की धारणाएँ निरूपित होती रहीं<sup>६२</sup> । इसी सिलसिले में कुछ ऐसे विचार भी उद्गीत हुए जिनका अभिप्राय पीछे साफ २ विदित नहीं होने के कारण उन पर कल्पनाएँ कर

<sup>६०</sup> ऋग्वेद १०-१२९-३

<sup>६१</sup> ऋग्वेद १०-१२९-७

<sup>६२</sup> “The cosmological speculations of the Vedas are of the greatest historical importance as exhibiting Indian Philosophy in the making. Infinitely great was their influence upon later thinking, whether Brahmanic, Jain or Buddhistic; Vedic Philosophy supplied abundantly rich food for later thought, so much so, indeed, that subsequent Indian Philosophy might be viewed as a mere systematic carrying out of the general plan of structure, tacitly implied or imperfectly conceived”. Dr. B. Barua : Pre-Buddhistic Indian Philosophy, p. 7

आख्यान रचने का यत्न विद्वानों ने किया। पुरुरवा-उवंसी, यम-यमी और सूर्यासूक्त पर रचित आख्यायिकाएँ अनेक वेदेतर ग्रन्थों में पाई जाती हैं और उन्हीं के अनुकरण में विष्णु के त्रिपद पर वलि-चामन की कथा भी पुराणों में गढ़ी गई। यह प्रवृत्ति वेद-मंत्रों के सर्व धर्म मूलत्व की प्रतीति को प्रमाणित करती है और यह विचारने का अयसर बनाती है कि 'अग्निमोले' के स्तुतिवाद पर भारतीय ईश्वरवाद का विकास किस प्रकार किया गया।

## तीसरा अंश

### अस्माभिः कृतानि दैवतानि

संहिता की स्तुतियों में 'यज्ञस्य देवमृत्विजं होतारम्' की धारणा का आरम्भ व विकास तीन प्रगतियों में हुआ। आरम्भ में वह भावमय था, जब किसी कार्य का विचार हृदय में पैदा हुआ; तदनन्तर कार्य करने का भाव शब्दमय होकर व्यवहार में आया। जिस प्रकार धर्मजीवी किसी काम को करने में तत्पर होकर कार्य-गतिको संचालित करने के पूर्व बल-प्रेरक शब्द उच्चारित करने लगते हैं फिर उसी प्रकार मंत्रों में कर्म-विधियों का गान कर मंत्रानुकूल कार्य किए जाने लगे, यह तीसरी प्रगति है। गुँगों तक में ये तीन प्रगतियाँ पाई जाती हैं, अन्तर यही होता है कि शब्द-प्रयोग में असमर्थ वे सांकेतिक चिन्हों का व्यवहार करते हैं। संहिता में भी मिलता है कि प्रकृति-रहस्य के जानने का भाव पैदा होने पर वह शाब्दिक स्तुतियों में परिवर्तित हुआ और अन्त में शब्दों के अनुरूप क्रियाओं का जन्म हुआ। वे धार्मिक क्रियाएँ ही यज्ञ नाम से कथित हुईं और उनमें सहयोग देनेवालों को ऋत्विज-होता-अध्वर्यु-यजमान-यजमानपत्नी-प्रभृति उपाधियाँ दी गईं। परन्तु उपाधियाँ प्राप्त व्यक्ति उस दल के थे जिसमें शिक्षा व विद्या थी और जो विद्याविशिष्ट होने के कारण यज्ञों को सौंदर्य-पूर्ण आडम्बर दे सकते थे। जो शाब्दिक चमत्कार द्वारा



भावग्रन्थना में समर्थ थे। जो अशिक्षित और असभ्य थे उनमें भी भाव था, संकेत थे, व कियाएँ थीं, किन्तु उनकी कियाएँ शाब्दिक चमत्कार पर अवलम्बित होकर सांकेतिक प्रयोगों से पूर्ण देवी चमत्कारों पर निर्भर थीं। सारांश यह कि उस प्राचीनतम मानवसमाज में सांसारिक दुःखों व विभूतियों के लिए इच्छाओं के दो रूप थे—शिक्षा समन्वित अपनी इष्ट-पूर्ति के लिए प्रकृति के शक्तिशाली पदार्थों का रहस्योद्घाटन कर तदनुकूल आचार करना जानते थे और अशिक्षित या असभ्य सांसारिक शक्तियों के देवताओं की साधना कर असाधारण कृत्य द्वारा सुखी होने को अभिलाषा रखते थे। वैदिक 'अग्निमीले' काल के 'रत्नधानमम्' की कामना करने वालों में दोनों प्रकार के लोग थे, दोनों ही स्तुतियाँ कर अपने अपने मनोरथों की पूर्ति चाहते थे; पर विद्या-अविद्या के कारण उनकी क्रियाओं में अन्तर रहा। जो साधना ठाग असाधारण कृत्य करते थे उनका विश्वास जादू-टोडका-टोना-तंत्र आदि में हुआ और वे साधना के निमित्त पशुबलि, अशुभ-भेष-भूषण धारण, नखलि, शरीरशोषण सदृश भयानक कृत्य, सुगन्ध आदि को प्रधानता देने लगे और जो आचारात्मक साधारण कृत्य से प्राकृतिक शक्तियों के भेद-ज्ञान से समन्वित हो जीवन को आनन्दित रखने के विचार वाले थे वे आत्मविश्वास रख कर शक्तियों की रूपा के प्रार्थी हुए; शक्तियों की प्रमत्नता के लिए वे प्रथम स्तुतियों में लगे, पुनः सामाजिक जीवन में स्तुतियों के सिद्धान्तानुकूल भान-प्रयत्न का सम्पादन करने लगे। यह उनका वैदिक यम था, जिसका सामूहिक पुरश्चरण उनका ध्येय हुआ।

1. "The last fact is not unnatural when the situation is

इसी कारण वैदिक विधियों पर विचार कर विद्वान्  
 र्दों में दो मार्ग चतलाते हैं—प्रवृत्तिमार्ग, निवृत्तिमार्ग । सांसा-  
 रेक विभूतियों की प्राप्ति उन्हीं के उपभोग में लीन होकर  
 तरह तरह के असाधारण प्रयत्नों के द्वारा करने के वर्णन  
 प्रवृत्तिमार्ग में आते हैं और सन्तोष-आत्माभिमान-आस्ति-  
 त्वबुद्धि-इन्द्रियनिग्रह-जनकल्याणवृत्ति द्वारा कर्म सम्पा-  
 इन करते हुए सामाजिक जीवन की गति निवृत्ति-मार्ग से  
 सम्यन्ध रखती है । पर मनुष्य-स्वभाव की विशेषता यह है  
 कि यह प्रवृत्ति-मार्ग की ओर सहसा झुक पड़ती है और  
 निवृत्ति-मार्ग उसके लिये आदर्श रखता हुआ भी कठिन  
 प्रतीत होता है । फलतः वैदिक यज्ञ का आरम्भ जनसमूह  
 के कल्याण की दृष्टि से ही होने पर भी उसकी विकास-गति  
 भ्रममार्ग पर क्रमशः प्रवृत्ति-भाव की ओर हुई । और वैदिक  
 कर्मकाण्ड के काम्यचक्र का संयोग धीरे धीरे साधनापथ के  
 धर्मीयक चमत्कारवाले कृत्यों से सम्बद्ध हुआ । और जैसे  
 जैसे वैदिक विचारों का क्षेत्र विस्तृत होता गया उनके  
 अनुयायियों में सभी प्रकार के लोग सम्मिलित होते रहे ।

यज्ञ-सम्यन्धी ऋचाएँ ऋग्वेद में भी मिलती हैं और उसके  
 पुरुषसूक्त में प्रजापति द्वारा विश्वयज्ञ निरन्तर होते रहने का  
 जो वर्णन है वह यज्ञके साथ नररूपोपम ईश्वर की धारणा को

---

considered. Every undertaking of importance had to be  
 preceded by sacrifices and austerities in order to render it  
 auspicious. The greater the importance of the affair, such as  
 beginning a war or going on a journey, the greater was the  
 need of abundant sacrifice." Hume : The Thirteen Principal  
 Upanishads-introduction, p. 14"

प्रकट करता है। उससे यह भी विदित होता है कि यज्ञ का आरम्भिक स्वरूप विश्व-कल्याण व परोपकार की भित्ति पर निर्मित हुआ और ईश्वर द्वारा किए जाते संसार-हित की ओर मनुष्य का ध्यान आकर्षित करते तथा यज्ञ-सम्पादन में मानवी सामर्थ्य को सम्भव यत्नाते हुए प्रजापति की उपमा नर-रूप से दी गई। ऋग्वेद का यह भाग यजुर्वेद और अथर्ववेद में भी विद्यमान रहा, परन्तु यागिक विशेषता धीरे २ बढ़ती गई। ब्राह्मणग्रन्थों के समय तक यज्ञ एकदम प्रचल हो गए।<sup>१</sup> ब्राह्मण-ग्रन्थों की रचना का समय निश्चित करना उतना ही दुष्कर है जितना संहिता का काल-निर्णय करना, पर इससे ब्राह्मणवर्णित यागिक स्वरूप की कोई क्षति नहीं होती। ऐतरेय, सांख्यिक, पञ्चविंश, तैत्तिरीय, शतपथ आदि ब्राह्मणों में उल्लिखित यज्ञों के विस्तार से ज्ञात होता है कि यज्ञ-सम्पादन में यागिक धीरे २ इतना आगे बढ़ते गए कि संहिताकाल की यागिक विशेषताएँ परिवर्तित सी होती गईं

---

<sup>१</sup> "At the time when this process begins, all spiritual exercises which are performed in India are concentrated round one focus, the sacrifice. The world, which surrounds the Brahmans, is the place of sacrifice; the matters, of which, above all others, he has knowledge, are those relating to sacrificial duties. He must understand the sacrifice with all its secrets, for understanding is all-subduing power. By this power the gods have chained the demons—'mighty', runs the promise for those who have knowledge, "doth he himself become, and powerless become, his enemy and controverter, who possesses such knowledge". Oldenberg: Buddha, p 19.

और यज्ञ, विस्तारमय होने के अतिरिक्त, आडम्बरपूर्ण भी गनते गए ।

ऋग्वेद के मण्डल १ सूक्त १६२ में <sup>२</sup> केवल छः याशिक सुविप्रों के नाम मिलते हैं—होता, अध्वर्यु, अवय, अग्निमिन्ध, प्रावग्राभ व शंस्ता । इनमें अवय उपध्वर्यु का काम करता, अग्निमिन्ध यज्ञ की अग्नि को प्रज्ज्वलित करता और प्रावग्राभ सोम प्रस्तुत करता था । इनके पद बहुत पुराने थे, क्योंकि उनकी समानता के घचन जैद-अवेस्ता और जैद-अवेस्ता के धावोश (सरोश) तथा हवनन में मिलता है । कहीं २ तो संहिता में केवल होता और अध्वर्यु के ही नाम आए हैं, जो छः से भी पूर्व प्रधान रहे होंगे ।<sup>३</sup> किन्तु ब्राह्मण-काल में अन्तिम चारों की प्रधानता तो जाती रही और छः के स्थान में अनेक सहायकों की आवश्यकता समझी जाने लगी । ब्राह्मणग्रन्थों के यज्ञ-विधानों में यजमान और यजमान-पत्नी को भी विशेष पद प्राप्त हुआ, स्वपत्नी के बिना यजमान यज्ञ करने के योग्य नहीं माना गया और ब्राह्मण की भी आवश्यकता छोटे से

<sup>२</sup> ऋग्वेद १-१६२-५ “होताध्वर्युरावया अग्निमिंधो प्रावग्राभ उत शस्ता सुविप्र । तेन यज्ञेन स्वरंकृतेन स्वियेन वक्षणा आ वृणध्व ॥

<sup>३</sup> “The two most ancient offices were those of the Hotar and Adhvaryu, they were known already when the ancient Iranians separated from the ancestors of the Hindus; for we easily recognise them by the names *colta* and *Rathnu* (now corrupted to *Raspi*) in the Zend Avesta.” M Haug, *Aitarey Brahmanam—introduction*, p 13

<sup>४</sup> शतपथ ब्राह्मण ५-२-१-१०

<sup>५</sup> तैत्तिरीय बा० २-२-२-६ “अयज्ञो वा एषः । योऽपत्नीकः ।”

३-३-३-५ ‘अयो अर्द्धो वा एष आत्मनः ।’

छोटे यज्ञ में स्वीकार की गई। ब्रह्मा-सम्बन्धी वचन संहिता में आए हैं और ब्रह्मा का सम्बन्ध वास्तव में ज्ञान के साथ रखवा गया है, यज्ञ के साथ नहीं। कथन है कि ब्रह्मा जातविद्या का जाननेवाला है,<sup>9</sup> वह रहस्य-ज्ञाता है,<sup>10</sup> और होता व उद्गातृ के सदृश वह गायत्रिण तथा अर्किण है।<sup>11</sup> उपाधिरूप में भी ब्रह्मा शब्द का प्रयोग देवगुरु बृहस्पति, अग्नि, अग्नि के उपासक आंगिरस, और वेदविद् ब्राह्मणों लिए किया गया है।<sup>12</sup> परन्तु यज्ञ के सम्बन्ध में ब्रह्मा की प्रशंसा कहीं नहीं की गई, बल्कि “मो पु ब्रह्मेव तन्द्र-युर्मुवो” कह कर उन की मुस्ती दिखलाई गई है और पेन ग्य में ब्रह्मा की चेकरी की स्पष्ट शंका है—“किं स्विदेव चक्रुये ब्रह्मणे दक्षिणा नीयतेऽवृत्त्वाहो स्विदेव हरता इति।”<sup>13</sup> नोभी इसके समाधान में कथित पंक्तियों से विदित होता है कि ब्रह्मा का काम यज्ञ का पर्यवेक्षण था। पर्यवेक्षण की आव-

<sup>9</sup> ऋग्वेद १०-७१-११

“अर्चां त्यो पोषमास्ते पुषुष्वान्गायत्रं त्यो गायति शक्ररीषु ।

ब्रह्मा त्यो वदति जातविद्यां यज्ञस्य मात्रां वि मिमीत उ त्रः ॥

<sup>10</sup> ऋग्वेद १०-८५-३, १६, ३५, १६

<sup>11</sup> ऋग्वेद १-१०-१

<sup>12</sup> ऋग्वेद १०-१४३-३; ७-७-५; ७-४२-३; १-१०८-७

“As the name *brahman* priest *Bṛhaspati* seems to have been the prototype of *Brahmā*, the chief of the Hindu triad while the neuter form of the word, *brahma*, developed into the Absolute of the Vedānta philosophy” A. A. Macdonnell Vedic Mythology, p 104

<sup>13</sup> ऋग्वेद ८-९२-३०; ऐतरेय ब्राह्मण ५-५ अन्तिम.

यकता भी थी, क्योंकि यहाँ की सादगी इस समय तक दूर हो गई थी। संहिता-काल में केवल याज्य था, जो ये 'यजामहे' से आरम्भ होकर "अग्ने विहि" के वपट्कार और अनुवपट्कार से समाप्त होता था<sup>१२</sup>, ब्राह्मण-काल में आरम्भिक मंत्रों के अलावे स्थान स्थान पर स्तुतियाँ समाविष्ट कर यज्ञ की क्रियाएँ बहुत विस्तृत कर दी गईं।<sup>१३</sup> विशेषार्थक पद और ब्राह्मणों में कथित नियमोपनियम भी यही प्रमाणित करते हैं।

यहाँ का वर्णन ब्राह्मणों में कर्मविधान, अर्थवाद, निन्दा, शंसा, पुराकल्प, परकृति नामक छः विभागों के भीतर किए गए हैं। हिरण्यकेशी व आपस्तम्ब सूत्रों के आरम्भिक अध्यायों में इन पर प्रकाश डाला गया है। विधि लिङ् में यजेत-शंसेत-कुर्यात् सहस्र व्यक्तआदेश कर्मविधान या विधि-विभाग के विषय हैं और अर्थवाद का सम्यन्ध पदार्थ, मंत्रव्याख्या, व्यक्ता-व्यक्तवर्णन, मयुज्यतापरिचय, सरूपता-दिदर्शन और यज्ञ-प्रयोजन-स्पष्टीकरण से है। निन्दा का घ्येय है यहाँ के विरुद्ध उक्तवचनों से यजमानोंको सावधान कर देना और उन विरोधी मंत्रों की ओर झुकने से होनेवाली बुराइयां उन्हें समझा देना

<sup>१२</sup> ऋग्वेद १-१४-८ "ये यजत्रा व ईत्थास्ते ते पिबंतु जिह्वा । मभोरग्ने वपट्कृति ॥";

७-१४-३ "आ नो देवेभिरस्य देवहृतिमग्ने याहि वपट्कृति जुषाणः ।"

१०-१५-६ "सैमां वेतु वपट्कृतिमग्निर्जुपत नो गिरः ।"

<sup>१३</sup> ऋग्वेद १-१६२-३५

मा त्वाग्निध्वनयोद्धमंगधिर्मोक्षा आजन्वमि विष्कजघिः ।

इष्टं वीतमग्निर्तु वपट्कृतं तं देवासः प्रति गृभ्णन्त्यश्वं ॥"

और प्रशंसा द्वारा यागिक क्रियाओं की श्लाघा करना, जिसमें 'य एवं यदे' का अधिक प्रयोग किया गया है। पुरा-कल्प में पुरातन याज्ञिकों के सम्बन्ध की कहानियां देकर सभी यज्ञ देवों द्वारा सम्पादित बतलाए गए हैं और प्राचीन यज्ञ-कर्त्ताओं में सृष्टिकर्त्ता प्रजापति का भी नाम अंकित है। इस विभाग में देवासुर-संग्राम का पूरा वर्णन मिलता है जो अवश्य ही अपना भारी महत्त्व रखता है। कल्पना की जाती है कि देवासुर-संग्राम भारतीय देवों और इरानी असुरों के बीच की धार्मिक लड़ाइयों की ऐतिहासिक गाथा है, जिसे ब्राह्मणों ने सुरक्षित रखा है। परकृति का विषय है किण्वण यज्ञों के फल, यद्यार्थ ब्राह्मणों को राजसाहाय्य व यागिक सफलता का वर्णन करना। जान पड़ता है कि ये विभाग यज्ञ की समुन्नति के काल में यागिक सिद्धान्तों के प्रचार, प्रभाव व संरक्षण की दृष्टि से निर्धारित किण्वण और इस प्रणाली से यागिक प्र-यत्न की स्थापना में अवश्य ही भारी सहायता मिली।

यज्ञों की प्रियता यहां तक बढ़ी कि शतपथ के 'यज्ञो वै श्रेष्ठतमं कर्म' के यज्ञ ही मानवजाति के मुख्य व श्रेष्ठ कर्म समझे जाने लगे, और समाज के सारे सुखों की साधना यज्ञों से ही सम्भव मानी गई। ऐतरेय ब्राह्मण ने "कल्पते यज्ञोऽपि तस्यै जनतायै कल्पते" कह कर यज्ञों की उपयोगिता मानव मात्र के कल्याणार्थ प्रतिपादित की और देवताओं की प्रसन्नता भी यज्ञों पर ही अवलम्बित की गई।

११ शतपथ ब्रा० १-७-१-५; काठक संहिता २०-१०, में भी ऐसा ही उल्लेख है।

164 In the Brahmanic period a change took place similar to that in the Greek religion. That very efficacy of the

मीरे धीरे यज्ञ के करनेवालों को यज्ञ द्वारा अक्षय सुखों की प्राप्तिमें प्रतीति बढ़ती गई और वे यज्ञविधायक विद्वानों को भी देवतागुण-सम्पन्न समझने लग गए। कहा जाने लगा<sup>१६</sup>—  
‘विद्धा ७ सो हि देवाः ।’

यज्ञ के ऐसे उच्च अभिप्राय पर महर्षि पाणिनि द्वारा किए गए ‘यज्ञ’ शब्द के अर्थ से भी पूरा प्रकाश पड़ता है। यज्ञ शब्द ‘यज’ धातु से निकला है, जिस का अर्थ पाणिनी में है—“यज देवपूजासंगतिऋणदानेषु”—अर्थात्-‘यज’ धातु का प्रयोग देव पूजा, संगति—करण और दान के अर्थ में होता है। देव-पूजा का अभिप्राय है देवताओं का उचित सत्कार स्तुति-शंसा-होम आदि द्वारा करना, संगति का है एकत्र होकर इष्टपूर्ति के कृत्यों पर विचार करना, और दान का है अपनी चीजें सादर व भक्ति के साथ दूसरों को देना। पुनः देव शब्द ‘दिबु’ धातु से बना है और इन्म पर पाणिनी ने लिखा है—“दिबु क्रीडा-विजिगीषा-व्यवहार-द्युति-स्तुति-भोद-मद-स्वप्न कान्ति-गतिषु” अर्थात्-दिबु धातु का प्रयोग खेल, विजयेच्छा, पारस्परिक वर्त्तव्य, प्रकाश, प्रशंसा, आनन्द, अभिमान, स्थूलगति की

---

sacrifice for the appeasement of the gods whereby men had been kept in subjection, turned out to be an instrument in their hands for controlling the gods, who now became the dependants and received their sustenance from such sacrifice as men might give” Hume The Thirteen Principal Upanishads—introduction, p 52

ऐतरेयब्राह्मण १-७

<sup>१६</sup> शतपथ ब्राह्मण ३-७-३-१०



शिथिलता में अन्न-विचार, शोभा और ज्ञान-गमन-प्राप्ति के श्रयों में होता है। तदनुकूल यह शब्द का विशद अर्थ होता है आनन्द-वृत्ति, विजयेच्छा, पारस्परिक वर्त्ताव, प्रकाश, विन्नार, प्रशंसा-प्राप्ति, तथा आनन्द, स्वानिर्गमन, सफलता, शोभा, और सामाजिक ज्ञान के यन्त्रों पर विचार-व उनके पालन के साधनों पर सामूहिक चिन्तन करना और सम्पादनार्थ शक्ति तथा सन्पत्ति का व्यव करना। ब्राह्मण व सूत्रों में वर्णित यज्ञोंका स्वरूप भी ऐसा ही है और उन यज्ञों के सामर्थ्य में विश्वास भी यज्ञमानों का उस समय बहुत भारी था।

ब्राह्मणग्रन्थों में शक्तिशाली वैदिक यज्ञों के कई नाम व प्रकार मिलते हैं<sup>१</sup>। ब्रह्मयज्ञ, देवयज्ञ, पितृयज्ञ, भूतयज्ञ और अतिथियज्ञ ऐसे पञ्च महायज्ञ थे जिनका सम्पादन निम्न ही होता था, पर सामयिक यज्ञ भी अनेक थे और उनके सम्पादन में विविध विधियाँ की जाती थी। पूर्णाहुति, अग्निहोत्र, दर्शपूर्णमास, आप्रयण, चातुर्मास्य, पशुयन्ध, अग्निष्टोमे, याज्ञपेय, राजसूय, अश्वमेध, नरमेध, गोमेध आदि व्यानिसम्पन्न ऐसे बड़े यज्ञ थे जिनमें समय और धन दोनों ही पर्याप्त लगते थे। इन यज्ञों में “स्वर्गकामो यजते” का प्रोत्साहन था और इसी विश्वास में तत्कालीन समाज यक्षमय हो गया था। सभी आश्रम के लोग अपनी

<sup>१</sup> गोपथ ब्राह्मण में यज्ञ की इकीस संख्याएँ कथित हैं—“स एते

सप्ततन्त्रमेकविंशतिसंस्थं यजमानयत् । ५०-१-१२ ।” शतपथ

ब्राह्मण १०-४-३-४ “अग्निहोत्रं दर्शपूर्णमासौ चातुर्मास्यानि पशुयन्ध ६

सौममध्वरम् ।” गोपथ ब्रा० ५० ५-७.

२ वृत्तियों में संलग्न कोई न कोई यज्ञ किया करते थे । ऋतुओं के आरम्भ में, उनके अन्त में, वर्षा नहीं होने पर, फसल तैयार होने पर, फसल काटने के समय पूर्णमासी को तथा अन्यान्य अवसरों पर विशेष २ प्रकार के यज्ञ किए जाते थे । यज्ञ-प्रचारक उन्हें शक्ति-प्रदायक, राजसत्तावर्द्धक, प्रजाकल्याण-विधायक और अलौकिकानन्द-प्रद कहा करते थे और यजमान उनके वचनों में अचल विश्वास रख कर यथासम्मति यज्ञ-सम्पादन किया करते । यज्ञों के पापनाशक होने का भारी विश्वास यजमानों में था और ब्राह्मणों द्वारा इस पर विशेष जोर दिया जाता था; इसी कारण अग्निहोत्र, अश्वमेध, पूर्णमास आदि यज्ञों के सम्पादन से सारे पापों के नष्ट हो जाने के अनेक कथन ब्राह्मण ग्रन्थों में दृष्टिगत होते हैं <sup>१८</sup> ।

आरम्भ में यज्ञ ईश्वरपरायण थे अवश्य और पुरोहित-यजमान दोनों ईश्वर को 'यज्ञस्य देवम्' कहकर स्मरण किया करते थे और संहिता के वैदिक देवताओं का सम्यन्ध भी यज्ञों से पूरा था, यज्ञ के आधार ही देवता थे । पर जैसे जैसे यज्ञों का प्रायल्य बढ़ता गया, उनका प्रभुत्व भी वृद्धि

<sup>१८</sup> शतपथ ब्राह्मण २-३-१-६ "सर्वास्मात्पाप्मनो निर्मुच्यते य एवं विद्वानमग्निहोत्रं जुहोति"; १३-५-४-१ "तेनेष्टा सर्वा पापकृत्या ऽ सर्वा ब्रह्महत्यामपनघान सर्वा इ वै पापकृत्या ऽ सर्वाब्रह्महत्यामपहन्ति सोऽश्वमेधेन यजते"; गोपथ ३० ४-६ "एवं हविते सर्वस्मात्पाप्मनः सगप्रमुच्यन्ते ये शाकला जुह्वति"; षड्विंश ३-१-३ "पाप्मानं ऽ हैप हन्ति यो यजते", ३-४-५ "तेन पाप्मानं भ्रातृव्यं ऽ सृणुते, वसीयान्तात्मना भवति एतया स्तुते"

पाता गया। यज्ञारम्भ में होता को अग्नि, अर्धयु को आदित्य, ब्रह्मा को चन्द्रमा, उद्गाता को पर्जन्य और सदस्य को आकाश कहते कहते एक ओर यज्ञमान यज्ञविधायकों में देवताओं का अनुमान करने लगे, दूसरी ओर होता-ब्रह्मा-अर्धयु आदि अग्नि-आदित्य-चन्द्रमा को अपने में ही समझ कर उनके बाह्य स्थित्व को अनावश्यक बोध करने लगे। प्रमाद ने प्रवेश किया, संहिता के देवताओं के स्वरूप पर इस का प्रभाव पड़ने लगा। १ली दश में देवता का यल यज्ञाधीन होना आरम्भ हुआ और यज्ञ के आधार अग्नि को देवताओं में प्रथम मान कर कहा गया—“अग्निर्वै देवानामधमो विष्णुः परमः”; फिर देवताओं का मुख अग्नि मानी गई—“अग्निर्वै देवतानां मुखम्।” दूसरी दश में देवताओं की कल्पना यज्ञ में देवता बने विष्टों में की जाने लगी, जिससे संहिताकाल के इन्द्र के बदले विष्णु-रुद्र-ब्रह्मा की ख्याति बढ़ी, असुर का अर्थ भी देवता से बदल कर राक्षस हुआ और देवासुर-संग्राम-वृत्तों से असुरों के प्रति घृणा प्रदर्शित की गई। प्रजापति का भी मान आरम्भ हुआ। क्रमशः ३री दश

194 But their significance has wholly faded, and they owe all the power they possess to the sacrifice alone. Furthermore, some gods who still play a subordinate part in the Rgveda, step into far greater prominence in the liturgical samhitas and in the Brahmanas, as Visnu, and especially Rudra or Siva. Paramount importance now also attaches to *Prajapati*, “the lord of creatures”, who is as the father of the gods (*devas*) as well as the (asuras). The word *Asura*, which, corresponding

पस्थित हुई जय देवताओंका स्वयं जाता रहा और यश ने उनका प्राण और सामर्थ्य समझा जाने लगा। अब यश नोरथ-पूति का साधन नहीं रहकर स्वयं एक अत्युच्च ष्ट हो बैठा। यश-शक्ति अष्टा की शक्ति का समकक्ष कही जाने लगी, “एष वै प्रत्यक्षं यशो यत्प्रजापतिः” कहकर वह ही प्रजापति कहा गया और “स यः स यशोऽसौ स प्रादित्यः” द्वारा यश ही सूर्य समझा गया; यश करनेवाले हैं भी सर्वस्रष्टा की भावना दृढ़ हुई<sup>२०</sup>। यशकर्ता अपने ही देवताओं की शक्तियों के उत्पादक जानते हुए “अस्मानिः हुतानि देवतानि” के सिद्धान्तवादी बने। इस धारणा ने यश को देवत्व, नहीं प्रजापतित्व-ईश्वरत्व प्राप्त हुआ और यादिकों के देवता या ईश्वर का स्थान यश को

o Ahura, in the Rgveda still has the meaning of “endowed with miraculous powers” or “God” and appears especially often as an epithet of the god Varuna, henceforth has exclusively the meaning of “demon” which it always has in later Sanskrit and again and again mention is made in the Brāhmanas of the battle between Devas and Asuras.” Winternitz: Indian Literature, p 196.

<sup>२०</sup> शतपथ ब्राह्मण ४-३-४-३; १४-१-१६; १४-३-२-१ “सर्वेषां वाऽणुष भूतानां ॐ । सर्वेषां देवानामात्मा यजशस्तस्य समृद्धिमनु यजमानः प्रजया पशुभिर्हव्यते यस्यधर्मो विदीर्यते तत्र प्रायश्चित्तिः।” ३-६-३-१ “सर्वं वा ण्योऽग्नि दीक्षते । यो दीक्षते यश ॐ ह्यग्नि दीक्षते यश ॐ होवेदं सर्वमनु तं यश ॐ सम्भृत्य यमिममग्नि दीक्षते सर्गमिदं विसृजते ।”

मिला:” याज्ञिक पेने सामर्थ्यवान् यज्ञों का सम्पादन करते हुए सोमपात द्वारा मद्य गाने लगे” —

अपाम सोममृता अमृतागम् ज्योतिरविदाम देवान् ।

किं नूनमग्मान् रुण्यदरानिः किमु धूर्निग्मृत मर्त्यस्य ॥

अब यद्यपि मम्यन्ध रस्तेवाले प्रत्येक विषय को इतना उच्च गौरव प्रदान किया जाने लगा कि यज्ञयाज्ञों के रस्ते, कुश घास के तिनके तक को यथोचित स्थान देने, अग्नि सुलगाने, याज्ञिक विप्रों को बुलाने-बैठाने-सम्मानित करने, और घी को निपमानुकूल अग्नि में डालने पर पूरा ध्यान देने की जरूरत समझी गई; इनके नियम बनाए गए और उनका पालन अनिवार्य हुआ और इस धारणा से अग्निमीले के नारूपोपम इश्वर का परिचर्तन ‘अस्माभिः कृतानि दैवतानि’ के इश्वररूपोपम यज्ञ-यदार्थ में हुआ । कर्मकाण्ड-निर्वाहार्थ विहित विधियों के अनुसंग पर पूरा बल देते हुए उसीसे स्वर्ग मुलभ कहा गया और नियम भंग होने पर दुर्मिल-कोप तथा दुष्टात्माओं द्वारा पीड़न का भय शास्त्र-कथित हुआ ।” यज्ञ के इस प्रकार सर्वोत्तम बन जाने पर इसी दृष्टि याज्ञिक विप्रों के महान् सम्मान की साक्षात् हुई । ब्राह्मण देवता के धराधार ही नहीं स्वयं देवता माने जाने लगे, क्योंकि शक्तिशाली

31 “They had such faith in its power that there was no place whatever for God, everything being done in their system through the agency of sacrifice; though they invoked a number of deities in the course of the performance of their rites and ceremonies.” Bhattacharya : The Basic Conception of Buddhism, p. 2

32 ऋग्वेद ८-४८-३

33 शतपथ ब्राह्मण १२-२-३-१२ ।

यहों का सम्पादन कर देवताओं की शक्ति को उत्पन्न करने में वे ही समर्थ थे। शतपथ ब्राह्मण ने<sup>२४</sup> इसको दर्शाते हुए कहा है—“देवता दो प्रकार के हैं—एक प्राकृतिक देवता, दूसरे मानुषी देव। इन दोनों के बीच में ही शक्ति सम्पन्न यज्ञ हैं। यागिक समर्पण से प्राकृतिक देवता प्रसन्न होते हैं और यज्ञ की दक्षिणा से विद्वान् वेदश ब्राह्मण देव। ये दोनों ही देवता प्रसन्न होकर यज्ञमानों में स्वर्ग-सुखों का वितरण करते हैं।” इस महती प्रतिष्ठा को प्राप्त ब्राह्मणों पर राजा का अधिकार स्वीकृत नहीं किया गया; राजा का भोजन राष्ट्र रहा पर उसके भीतर ब्राह्मण नहीं रहे, क्योंकि अभिषेक के ही समय पुरोहित कह देता कि ब्राह्मणों का राजा सोम है।<sup>२५</sup> ब्राह्मण के विरुद्ध कोई यात मानी नहीं जा सकती थी, न प्रतिसिद्ध पदार्थों का ग्रहण ब्राह्मण के सिवाय अन्य कोई कर सकता था, लोग मानते थे कि ब्राह्मणों में सब कुछ पचा

<sup>२४</sup> शतपथ ब्रा० २-२-२-६ “इया वै देवाः ।... एनमुभये देवा प्रीताः सुधायां दधति”; २-४-३-१४; ४-३-४-४

<sup>२५</sup> शतपथ ब्राह्मण ५-४-२-३; ११-५-७-१; १३-५-४-२१  
१३-१-५-४

<sup>२६</sup> तैत्तिरीय संहिता २-५-११-२ “अभवन् परासुरा यस्यैव विद्रुपः प्रवरं प्रवृणते भक्त्यात्मना परास्य आतृष्यौ भवति यद्वाहाणश्च ब्राह्मणश्च प्रभमेयातां ब्राह्मणावाधिभूयाचब्राह्मणायाध्याहात्मनेऽप्यात  
“यद्वाहाणं पराहात्मनं पराह तस्माद्वाहाणो न परोच्यः।” शतपथ ब्राह्मण १३-३-५-३ “प्रह्वहत्यायै स्वाहेति<sup>१</sup> द्वितीयामाहुति जुहोति अमृत्युह वाऽभन्यो ब्रह्महत्यायै मृत्युरेव ह वै साक्षान्मृत्युर्यद्ब्रह्महत्या साक्षादेव मृत्युमपजयति ।”

सकने की शक्ति है ।<sup>२३</sup> ऐसे सामर्थ्य से समन्वित हो अन्तर्गतवा यादिक विप्र देवताओं से भी बड़े माने जाने लगे,<sup>२४</sup> जो भाव निस्सन्देह मानुषी शक्ति की उच्चतम धारणा से श्रोत प्रोत था ।<sup>२५</sup>

<sup>२३</sup> तैत्तिरीय संहिता २-६-८-७ "प्राशिनं मा हि सिध्यतीति ब्राह्मणस्योदरेणेत्यवधीष हि ब्राह्मणस्योदरं निश्चनं हिनस्ति ।"

<sup>२४</sup> दातपय मा० १२-४-४-६; ऐसा बड़ा सम्मान मनुस्मृति १ वें अध्याय में भी कथित है.—

"अविदांश्चैव विदांश्च ब्राह्मणो दैवतं महत् ।

प्रणीतश्चाप्रणीतश्च यथाग्निर्दैवतं महत् ॥ ३१७

एवं यद्यप्यनिष्टेषु यतन्ते सर्वकर्मसु ।

सर्वया ब्राह्मणा पूज्या परमं दैवतं हि तत् ॥ ३१९"

<sup>२५</sup> " it is also the precursor of a phenomenon which we can trace through the whole of Indian Antiquity, and which, I think, is deeply rooted in the life of the Indo-European mind. While, for instance, the Hebrew poet says "What is man, that thou art mindful of him and the son of man that thou visitest him?" and adds "Man is like unto nothingness", a Greek poet uttered the great saying "There is much that is powerful, but the most powerful is man." And a German poet—the same who created the super man Faust, who knocks violently at the gates of the spirit-world—has sung the song of Prometheus, who calls to the gods

"I know nothing poorer

Under the Sun, than Ye, O gods ! "

And in India we see how, already in the Brāhmins, a priest exalts himself over the gods through the

‘अस्माभिः कृतानि दैवतानि’ ने देवतावाद के साथ ही सामाजिक जीवन में भी परिवर्तन उपस्थित किया। समाज में ब्राह्मणों का जो जीवन सादगी से भरा था, वह देवत्व को प्राप्त होकर स्वर्ग में सम्पत्ति-सम्पन्न देवताओं के ही सदृश समाज में भी धनधान्य-पूर्ण हो गया। यज्ञों में भारी दक्षिणा ब्राह्मणों को मिलती थी और पीछे वह दक्षिणा निमंत्रण के साथ ही करार कर दी जाने लगी।<sup>३०</sup> इससे ब्राह्मण धनी होने लगे और त्यागमय तपस्व जीवन को प्रधानता देना उन्हें प्रिय नहीं हुआ। ऐसी दशा में समाज के आचार पर भी अधिक जोर नहीं दिया गया। ब्राह्मण-ग्रन्थों में विस्तृत आचारात्मक विवरण नहीं मिलते, कहीं कहीं सत्यप्रियता और असत्य-त्याग के वचन हैं। वास्तव में यज्ञ ही सर्वस्व था और यागिक क्रियाओं पर ही सर्वोका ध्यान था<sup>३१</sup>। आध्यात्मिक चिन्तन भी यज्ञ के आगे मन्द रहा, मानो कर्मकाण्ड के सामने दार्शनिक मनन का कोई महत्व ही नहीं था। ब्राह्मणों में यज्ञतन्त्र प्रसंगवश जो दार्शनिक विचार आये हैं वे भी संहिताकाल

*sacrifice, in the epics we read countless stories of ascetics who, through asceticism attain to such ascendancy that the gods tremble upon their thrones*” Winternitz : Indian Literature, pp. 200-201.

<sup>३०</sup> Dr. Haug : Aitareya Brahmanam-introduction, p. 56.

<sup>३१</sup> “Morals have found no place in this system : the sacrifice which regulates the relationship of man with the gods is a mechanical operation which acts by its innermost energy ; hidden in the bosom of nature, it only emerges under the magic action of the priest.” Sylvain Lévi : La doctrine du sacrifice, p. 9 ; cf. 164 ft.



के ही विचार कथित हैं, उनसे आगे कोई चेष्टा उस समय नहीं की गई। इन परिवर्तनों से एक अन्य आश्चर्यकारी परिवर्तन यागिक युग में यह हुआ कि वैदिक यज्ञ के भीतर अलौकिक चमत्कार प्रदान करने वाली बलिप्रथा का भी समावेश हुआ और ईश्वर-देवता आदि के आसन पर उपविष्ट यादिक विप्रों द्वारा पशुबध का विधान विस्तृत मंत्रोच्चारण के साथ किया जाने लगा, जिसके अनेक प्रमाण ब्राह्मण-ग्रन्थों में भरे हैं।

कहीं कहीं यज्ञ के साथ अध्वर शब्द का प्रयोग मिलता है। ऋग्वेद में कथन हैं—‘अग्निर्यज्ञस्याध्वरस्य चेतति’, ‘यज्ञानामध्वरश्रियं’; इसी प्रकार शतपथ ब्राह्मण में कहा है—‘अध्वरो वै यज्ञः’।<sup>22</sup> इनसे यज्ञ के अध्वर अर्थात् बलि-रहित होने का अर्थ किया जाता है, पर इससे यह निष्कर्ष ब्राह्मण-ग्रन्थों के प्रतिकूल होगा कि यज्ञ में उस समय कोई हिंसा नहीं होती थी, न पशुबध प्रचलित था।<sup>23</sup> बध होता था और इतना

<sup>22</sup> कावेद १-१२८-४; १-४४-३. शतपथ ब्राह्मण १-२-४-५. इनमें भाण्ड्य यज्ञ व अध्वर शब्दों के भिन्न २ अर्थ ओखनयन और मीकदानल महोदय ने किए हैं, वे परस्पर भिद्यता रखते हैं; ओखनयन ने ने यज्ञ का Sacrifice और अध्वर का Worship अर्थ किया है; जिसके प्रतिकूल मीकदानल के अर्थ हैं—यज्ञ का Worship और अध्वर का Sacrifice. पं० भगवद्दत्त ने अपनी पुस्तक ‘वैदिक वाङ्मय का इतिहास’ पृष्ठ १४३ में ‘आर्य लोग यज्ञ का Sacrifice नहीं समझते (देखो गुरुदत्त ऐसावली पृ० ८८)। यह तो इस शब्द का पौराणिक काल का अत्यन्त संकुचित और प्रतिप्रद अर्थ है।’ लिखते हुए पृ० १५१-५२ में उपर के उद्धरणों पर विचार किया है।

<sup>23</sup> ‘वैदिक वाङ्मय का इतिहास’ के पृ० २०४, में पं० भगवद्दत्त

अधिक होता था कि कालान्तर में, दार्शनिक सांख्यविद्दों ने वैदिक यज्ञ को अपवित्र कहा और चार्वाक मत ने उसका कटु विरोध भी किया। यह माना जा सकता है कि अध्वर यज्ञ में किन्हीं कारणों से पशुबध को भी स्थान मिला और वह भाव धीरे धीरे थल पकड़ता गया, भले ही उसका यदा-कदा विरोध भी किया गया हो।<sup>१५</sup> कहीं कहीं पशुबध ऐच्छिक भी कहा गया है और ऐसी भी सम्प्रति है कि कुछ दशा में पशुहिंसा की विधि सिद्धिवादियों की ओर से प्रवृत्त हुई।<sup>१६</sup> समय पाकर हिंसात्मक यज्ञों का विरोध भी कुछ ब्राह्मणों द्वारा किया गया

ने इस सम्बन्ध में लिखा है—“ब्राह्मण ग्रन्थों में जो यज्ञ बहे गये हैं उन में से भनेकों में बलिदान का विधान पाया जाता है। हमारा निज का इस बलिदान वाले यज्ञ में विद्वान् नहीं। शतपथ ब्राह्मण में एक कथन है जिसके पाठ से प्रतीत होता है कि वनस्पतियाँ ही यज्ञ के योग्य हैं—अग्निहोत्रं यज्ञो वनस्पतियंजिय इति वनस्पतयो हि यज्ञिया न हि मनुष्या यज्ञरन्यद्वनस्पतयो न स्युस्तस्मादाह वनस्पतियंजिय इति।  
ब्र० ३-२-२-९”

<sup>१५</sup> ऐतरेय ब्राह्मण २-१-३ के “तदाहुर्नाग्नीषोमीयस्य पशोरदनी-याऽपुरुषस्य वा पृषोऽदनाति योऽग्नीषोमीयस्य पशोरदनाति यजमानो ह्येतैनात्मानं निष्क्रीणीते इति तत्तद्वाक्यं” वचन में विरोध का भाव स्पष्ट है।

तैत्तिरीय संहिता २-१

<sup>१६</sup> १० “Besides this theory—and Oldenberg does not do more than hint at the possibility of totemism as a cause in some cases of the offering—there is one, accepted by Ludwig and by Eggeling amongst others, which recognizes the animal sacrifice as a redemption of Self. This is cer-

जिसका प्रमाण पुराणों की परम्परा-वार्ता में है, पर इस समय वे सफल नहीं हो सके, हिंसा जारी रही<sup>२६</sup>। तैत्तिरीय संहिता के<sup>२७</sup> पूर्वाचन्द्र-यज्ञ, सोमयज्ञ और अग्निचयन के अवसर पर पशुबन्ध का विधान है और पेत्रेय ब्राह्मण<sup>२८</sup> में पशु विभागीति को समझाने पर कहा गया है—“स ऐष स्वर्ग्यः पशुर्य एनमेवं विभजंत्यथ येऽतोऽन्यथा तद्यथा सेलगा वा पाप-

cainly the view expressed here and there in the Sanhitas, especially in the accounts of the substitution of the various victims for each other and finally for man". A. D. Keith : *Taittiriya Sanhita*, introduction, p. CVI.

तैत्तिरीय संहिता ६-१-११-६;

शतपथ ब्राह्मण के १-२-३-६ “अग्नेपशुमालेभिरे.....मेधोऽपच-  
क्रम” से भी पशुबन्ध का भाव निकाला जाता है।

२६ “Tradition does not indicate any marked stage for a long time afterwards, except that it suggests, that in the time of Vasu Chidya-Uparichar the question became acute, whether animals should be offered in sacrifices or only inanimate things. He was the foremost monarch of his day. He was appealed to as an authority on dharma, and declared that the practice of sacrificing animals was quite permissible, and so incurred the anger of brahmins who asserted the doctrine of *ahimsa*, though it is said he made a great sacrifice in which nothing living was offered” Pargiter, A. I. Historical Tradition, pp 315-316.

२७ तैत्तिरीय संहिता प्रथम का० प्रपा० १, २, ३; द्वितीय का० प्र० १-४; पंचम का० प्र० ५, ६, ७; षष्ठ का० प्र० १, २, ३; आदि।

२८ पेत्रेय ब्राह्मण ७-१-१

कृनो वा पशुं विमशनीरंस्तादृकत्तां वा।” ऐतरेय की द्वितीय पंजिका में पशुयज्ञ के यूप के माहात्म्य में कथन है—“यज्ञेन वै देवा ऊर्ध्वाः स्वर्गं लोकमायं”, जिससे आगे यूप के गाड़ने, पशु लाने, पशु-के भयभीत होने, पशु के सामने घास डालने आदि के भी वर्णन हैं; इनके वहाँ होते कैसे कहा जा सकता है कि वैदिक यज्ञ में पशुयज्ञ कतई नहीं था। तैत्तिरीय संहिता के १-४-३६ में रक्त रुद्रको<sup>३५</sup> अर्पित है और ऐसा ही उल्लेख तैत्तिरीय आरण्यक में भी है। तैत्तिरीय संहिता और शतपथ ब्राह्मण में याज्ञिक विप्रों के यज्ञमांस-भक्षण के भी उल्लेख हैं और इसीके अनुकूल मांसभक्षी विप्र आज भी यह-प्रसाद या देवी-प्रसाद कह कर बलि-प्रदत्त छाग के मांस को सानन्द ग्रहण करते हैं, इस परम्परा को कोरा जिह्वा-लौल्य ही नहीं कहा जा सकता। पशुयज्ञि देव-प्रियता के निमित्त आत्मयज्ञिदान का बदला था और बलि देनेवाला विश्वास रखता था कि बलि से देवता प्रसन्न हो कर हित-साधन करेंगे और बलि प्रदत्त जीव को भी उच्च गति मिलेगी। इसीसे बलि-प्रदत्त जीव के नहीं मरने की धारणा का संकेत ऋग्वेद (१-१६२-२१) में भी मिलता है—

“न वा उ एतन्निवसे न रिष्यसि देवो इदेपि पथिभिः

सुगेभिः ।

हरी .ते युंजा पृथ्वी अभूतामुपास्थाद्वाजी धुरि  
रासमस्य ॥

<sup>३५</sup> १-४-३६ “पशुपतिमिति पशुपतिम् । स्थूलहृदयेनेति स्थूल-हृदयेन । अग्निम् । हृदयेन । रुद्रम् । लोहितेन । शर्वम् । मतस्नाहृदयेन रुद्रं लोहितेन शर्वं मतस्नाभ्यां महादेवमन्तः पार्श्वेनौपिष्टहन् ॥ सिद्धीतिकोदयाम्याम् ॥ ३०॥”

किन्तु यह चाहे धर हों या अधर उनका एक ही प्रधान लक्ष्य था, स्वर्गप्राप्ति के लिए ही यथानुष्ठान किए जाते थे और याशिक विप्र भी स्वर्ग-सुखों का भविष्य दिखला कर ही यागायोजन की ओर लोगों को आकर्षित किया करते थे। स्वर्ग की प्राप्ति मरने के बाद ही सम्भव थी; तो भी इस ओर ऐसा अचल विश्वास होता गया कि मरणोपान्त जन्मान्तर में स्वर्ग में सुखों के भोगने का भाग दृढ़ सा हो गया, और इसके साथ जन्मान्तरवाद को जोर मिला। यद्यपि जन्मान्तरवाद का मूल ऋग्वेद के मंत्रों में मोजने की चेष्टा सापण, " गेलुनर", " बोरर", " हिडिग", " होटलिफ" आदि घिछानों ने की है, तो भी उनकी बन्दसारे ऋचाओं में यह भाव अवश्य ही अपना स्पष्ट विद्यमान नहीं मिलता, नैतिरीय

<sup>40</sup> A. B. Keith: *REMD*, lxiii 349

<sup>41</sup> ऋग्वेद १०-१४-२ "यमो नो गातुं प्रयमो निवेद नैवा गम्यु-  
निरपमर्तवाठ । यत्र नः पूर्वे पितरः परेषुरेना जज्ञानाः पथ्या भनु स्वाः ॥"

४-४२-१ "मम त्रिना राष्ट्रं क्षत्रियस्य विद्वायोर्विदवे भृमृता यथा  
नः । मृतुं सचते वरगम्य देवा राजामि कृष्येयमस्य वमोः ॥"

<sup>42</sup> Boyer : *J.R.A S* 1910, p 215

<sup>43</sup> ऋग्वेद १०-१४-१४ "यमाय घृतवद्वितुं होत प्र च निवृत ।  
स नो देवेभ्यः समर्हाममायुः प्रजीवसे ॥"

<sup>44</sup> ऋग्वेद १-१६४ "अनष्टवे गुरगातु जीवमेवदुप्रुवं मय्य आ  
पम्यानां । जीरो मृतस्य चरति श्वषामिरमर्यो मर्येना सयोनिः ॥३०

भराष्ट प्रादेनि श्वषदा मृमनोअमर्यो मर्येना मयोनिः ।

ना शर्वना विपुषोना विर्येताम्य १ न्यंचिस्तुर्न नि चिस्तुर्न ॥३८"

Pischel : *Vedische Studien*, ii. 219, 221—"sees no trace of  
migration in them."

अहितामें भी इसका साफ उल्लेख नहीं है।<sup>१५</sup> सर्वप्रथम शतपथ ब्राह्मण ने इसपर प्रकाश डाला और हविष-समृद्धि-ध्यात्या में कहा - “अग्निना ह स ब्रह्मणो द्वारेण प्रतिपद्यते सोऽग्निना ब्रह्मणो द्वारेण प्रतिपद्य ब्रह्मणः सायुज्य सलोक्तां जयति।”

इस विचार के अनुकूल शतपथ की प्रजापति के प्रकृति-विघ्नण में भी तैत्तिरीय से फर्हीं आगे<sup>१६</sup> बढ़ना पड़ा और उसने विश्वात्मा से मिला यहकतां के उस वैयक्तिक आत्मा का अनुभव किया जिसे इस संसार से निकल कर प्राप्य म्यर्गलोक में सुखों का भोग करना था।<sup>१७</sup> इस सिद्धान्त से जन्मान्तरवाद की भारी पुष्टि हुई और तब से उसपर स्पष्ट विचार प्रकट किए जाने लगे। एवं प्रकार ‘अस्माभिः कृतानि दैवतानि’ ने भारतीय चिन्तनजगत् को तीन महत्वपूर्ण सिद्धान्तों से प्रभावित किया—पहला सिद्धान्त था ईश्वर या देवता से भी आगे बढ़ जाने की मानवी योग्यता, दूसरा सिद्धान्त था कर्म की प्रधानता जिससे ही स्वर्गसुख प्राप्त हो सकते हैं और तीसरा सिद्धान्त था जन्मान्तरवाद का जिसका निर्णायक मनुष्य का कर्म ही था।

<sup>१५</sup> “Of this there is absolutely no hint in the *Taittiriya* any more than there is in the *Rigveda* A II Keith. *Taittiriya Samhita* introduction p. cxxviii

<sup>१६</sup> शतपथ ब्राह्मण ११-४-४-२, १०-१-७-४;

तैत्तिरीय संहिता ११-६-१, १२-१-१-१; ५-५-२-१, ५-६-४-२, ३; ५-७-५-३

<sup>१७</sup> Sylvain Levi. *La doctrine du Sacrifice*, II 95, A II Keith J.R.A.S. 1909, p. 574

<sup>१८</sup> शतपथ ब्राह्मण १०-५-३; १०-६-४.

## चौथा अंश

### ईश्वरासिद्धेः

‘स्वर्गकामो यजेत’ की प्रधानता के प्रमाण ब्राह्मणग्रन्थों में मिलते हैं। उनसे यह भी विदित होता है कि वैदिक आर्यों की यागिक मनोवृत्ति सामूहिक लाभ की भावना से भरी थी और वे यज्ञों का प्रयोजन सामाजिक कल्याण के निमित्त समझते थे। इस स्वरूप के प्रमाण यज्ञों में भाग लेनेवालों का समुदाय और याज्ञिक स्तुतियों में व्यक्त मनोरथ ही हैं। कोई भी वैदिक यज्ञ किसी एक व्यक्ति से सम्पादित नहीं किया जा सकता था। प्रत्येक यज्ञ में पुरोहित-ऋत्विज-होता-उद्गाता-अध्वर्यु-यजमान-यजमानपत्नी आदि की आवश्यकता होती थी और उस अवसर पर उभरित मंत्रों में राष्ट्र-समाज-धर्म के उत्कर्ष के निमित्त बल-बुद्धि-सम्पत्ति-ऐश्वर्य-संतान आदि विमर्शों के प्राप्त्यर्थ इच्छार्पण प्रकट की जाती थीं। उपस्थित लोग कामना करते थे—“संगच्छ्वं संदध्वं सं धे मनांसि जायताम्।”

यज्ञों के ऐसे प्रायश्च के प्रमाण-प्राचुर्य के रहने भी वेदों में कुछ ऐसी अर्चाएँ भी मिलती हैं जिनसे याज्ञिकों के विरोधी लोगों का पता चलता है। ऋग्वेद में आया है—“मुनयो पानरथनाः पिशंगा वसते मृता।” और अथर्ववेद में मिलता

हे—<sup>२</sup> “ये नातरन् भूतकृतोति मृत्युं यमन्वविन्दम् तपसा श्रमेणः” अथर्ववेद में अन्यत्र भी तप-श्रेष्ठता-सूचक कई वचन आए हैं।<sup>३</sup> इनसे विदित होता है कि ऐसे तपस्वी व मुनि तपस्या के पक्षपाती थे, वे यज्ञप्रिय नहीं थे। अथर्ववेद में जिन ब्राह्मणों का उल्लेख है<sup>४</sup>—ब्राह्म्य आसीदीयमान एव स प्रजापतिं समैरयत्” उनका पूरा विवरण पंचविंशब्राह्मण में मिलता है। वे ब्राह्म्य भी अयाशिक थे और तपस्या-ध्यान-परायण रह ईश्वर-चिन्तन किया करते थे। वेदों के यज्ञ-युग में ऐसे अयाशिक व्यक्तिगत उन्नति के प्रयासी थे, वे समुदाय-हितैषी यज्ञों के बदले वैयक्तिक कल्याण के विधायक शरीर-शोषक ध्यान-तप को मानते और यज्ञांशुजन से दूर अरूप-चिन्तन किया करते थे। यज्ञ करने के अधिकारी होते भी वे व्रत-प्रिय थे।<sup>५</sup> ब्राह्म्य शब्द इसी कारण व्रत से बना है और व्रत का प्राचीन सम्यन्ध शरीरायास से है, शरीर को तपा कर तप करना अयाशिक तपस्वियों का ईश्वर-चिन्तन था। वे याशिक ब्राह्मणों से बाहर रहते भी थे। ऋग्वेद के मण्डल ३ सूक्त २६ में<sup>६</sup> ऐसी ऋचाएँ मिलती हैं जिनसे ब्राह्मणों के आत्मचिन्तन-सम्यन्ध की धारणाओं का सांकेतिक ज्ञान होता है।

<sup>२</sup> अथर्ववेद ४-३५-२

<sup>३</sup> अथर्ववेद ७-७७-२ “ब्रूहः पाशान् प्रति मुंचतां सस्त्रपिण्डेन तपसा हन्तना तम्,” ११-१-१६, ६-१३३-४, १०-७-३६.

<sup>४</sup> अथर्ववेद १५-१-१

<sup>५</sup> “But the Sacrifice as the central part of religion was absent from *tapasya*, though it was open to an ascetic to perform a sacrifice if he cared” Dr. B. K. Goswami: *The Bhakti cult*, p. 12.

<sup>६</sup> ऋग्वेद ३-२६ “वातंवातं गणंगणं सुशस्तिभिरग्नेर्भामं मरुतामोज



ऐसे श्रयाशिकों की ध्यान-तप-प्रियता बढ़ती ही गई और क्रमशः महाकर्म के विरोध में वह ज्ञान-श्रेयता का रूप धारण करती गई। कुछ ऐसे लोग याशिकों के समाज में पैदा हुए जो मोक्ष व ईश्वर-प्राप्ति के बदले सांसारिक-दुःखों की निवृत्ति पर जोर देने लगे और उनका मुख्य विषय रहा ऐसे उपायों व चिन्तन जिनसे मनुष्य के दुःखों का नाश हो जाय वे चिन्तक वेद-विरोधी नहीं थे, वेद को मानते थे पर वेदों ज्ञानों का अवलम्बन उनका प्रथम प्रयास हुआ। आप्तवचन द्वारा उन्हें ज्ञान ही श्रेष्ठ विदित हुआ और उसीसे संसार-दुःखनिवृत्ति सम्भव जान पड़ी। सांख्यदर्शन के सूत्रानुसार का जन्म वहीं हुआ जिसे सांख्यकारिका ने कहा है—“ज्ञानेन चापयमो विपर्ययादिप्यते बन्धः ॥४४॥” अर्थात् ज्ञान से मुक्ति व अज्ञान से बन्धन घटित होता है। इस ज्ञानवा के पहले में ध्यान-धैर्य-अभ्यास के भाव साथ-साथ आरंभ थे, उनका छोड़ना असम्भव-सा था; इस कारण सांख्यदर्शन निश्चान्तों में वे भी समाविष्ट हुए। सांख्य-प्रवचन-सूत्रों के विद्यमान भी मिलते हैं, यथा—“वृत्तिनिरोधान्तत्सिद्धिः” “धैर्याद्यादभ्यासाच्च”, “ध्यानं निर्विपर्ययं मनः।” ज्ञान का अपवर्ग-प्राप्ति को सुलभ निर्धारित करने पर सांख्यवादियों को उस ज्ञान के स्वरूप को निरूपित करना पड़ा और आ पड़ता है कि उसके निमित्तवे वेदों की ओर मुड़े, क्योंकि वेद

इमं । उपदशामो भगवत्पराधसो गंतारो यज्ञं विदधेयु धीराः ॥६॥  
भग्निरग्निं जग्मना ज्ञातवेदा यूगं मे चक्षुरमृतं म आसन् । भर्कन्निधा  
रजसो विमानोऽग्रसो यमो हविरग्निं नाम ॥७॥

• मांख्य प्रवचनसूत्र ३-३१, ३-३६, ६-२५

के ही बल पर यादिक यज्ञ द्वारा स्वर्गसुखों को सम्भव घोषित कर रहे थे ।

वेदों में सांख्यवादियों को अपने ज्ञानवाद का आश्रय मिला अवश्य पर किस वैदिक ऋचा से किस निष्कर्ष को सांख्यवादी पहुँचे यह बताना बहुत ही कठिन है । इसे जानने का आज सुगम मार्ग वैदिक ऋचाओं के साथ वर्तमान सांख्य-सिद्धान्तों का तुलनात्मक अध्ययन ही है । पर ऐसा करने के पहले यह जान लेना अत्यावश्यक है कि वर्तमान सांख्यमत की स्थिति संस्कृत-ग्रन्थों में किस तरह की है । सांख्यदर्शन की कोई प्राचीनतम पुस्तक नहीं मिलती । ईश्वरकृष्ण-रचित सांख्य-कारिका ही सबसे पुराना सांख्यग्रन्थ है जिसपर शंकराचार्य के गुरु गौड़पादाचार्य और वाचस्पति मिश्र ने भाष्य भी लिखे हैं, और जिसका अनुसरण शंकर तथा सर्व-दर्शन-संग्रहकार-माधवाचार्य ने किया है । कुछ काल तक लोग सांख्यप्रवचन-सूत्र को कपिल-कृत सांख्यदर्शन मानते रहे, पर अब विद्वानों द्वारा यह निर्णीत हो चुका है कि उसकी रचना पीछे की है, शंकर व वाचस्पति मिश्र के अलावे १४वीं सदी के माधवाचार्य तक ने सांख्य-प्रवचन-सूत्र से कोई उद्धरण अपने ग्रन्थों में नहीं दिया है । किसी २ ने तत्त्वसमास को कपिल-प्रणीत मूल सांख्यग्रन्थ समझा है, पर तत्त्वसमास स्वयं इस धारणा का खण्डन करता है; क्योंकि तत्त्वसमास में सांख्यदर्शन के विषयों की तालिका मात्र है और प्रतीत होता है कि सांख्यसिद्धान्तों के अनुकूल किसीने उसे विषय-सूची के रूप में प्रस्तुत किया । एक सांख्यसार नामक ग्रन्थ भी है, जिसकी रचना विज्ञानभिक्तु ने की है और सांख्य-प्रवचन-सूत्र पर विज्ञानभिक्तु की संक्षिप्त वृत्ति के मिलने के कारण मानना पड़ता है कि

सांख्य-प्रवचन-सूत्र के बाद सांख्यसार की रचना की गई। अतः सांख्यमत के तीन ही ग्रन्थ आज उपलब्ध हैं और उन्हीं तीन-सांख्यकारिका, सांख्य प्रवचन-सूत्र व सांख्यसार—के आधार पर सांख्यमत का परिचय मिलता है। पर इनके रचनाकाल के कहीं पूर्व से सांख्यमत प्रचलित है। फलतः यह निर्विवाद है कि सांख्यमत के प्राचीन विचारों का पूरा विवरण आज उपलब्ध नहीं और जो कुछ विवेचन सांख्यमत का किया गया है वह उस प्राचीनता की अज्ञानता की ही दशा में। यही कारण है कि सांख्यमत का कुछ अंश आज स्पष्ट विदित नहीं होता और उस दशा में कारिका-सूत्र आदि पर तरह-२ की शंकाएँ की जाती हैं व भिन्नता की दृष्टि से उनमें अन्तर भी दिखलाया जाना है। तो भी अन्य शास्त्रों के साथ विचार करने से ऐसी शंकाएँ दूर हो जाती हैं और सांख्य एक अन्युच्च दर्शन सिद्ध होता है।

सांख्यकारिका ने सांख्यमत का आरम्भ करते हुए सर्व प्रथम दुःखत्रय के नाशोपाय-चिन्तन की आवश्यकता समझाई है और कहा है— “दृष्टे साऽपार्था चेन्नैकान्तात्यन्तोऽ

‘ सांख्यकारिका १

Mukherji Sankhya, p 5—“ The philosophy of Sāṅkhya Kārikā may, therefore, be said to signify, by Ādhibhautika, Ādhidaivika and Ādhyātmika Bandhas, the erroneous views regarding the scheme of Adhideva-Adhyātmā-Adhibhūtā. It is possible to fill in this scheme in many ways. It may be God-man-world or Brahma-Māyā-Jagat or even Matter-  
‘d Sāṅkhya rejects all these -and pro-

भावात् ।” दूसरी कारिका में स्पष्टतः कहा गया है—“दृष्टावदानुश्रविकः सहाविशुद्धिज्ञातिशययुक्तः ।” यह याज्ञिकों पर आक्षेप और सांख्यवादियों के अयागिक भावों का परिचायक है । यज्ञ द्वारा दुःखनाश के जो उपाय कहे जाते थे वे सांख्यवादियों की दृष्टि में अपवित्र, क्षणिक व क्षययुक्त थे, क्योंकि सांख्यिकों को यज्ञों में हिंसा अप्रिय थी और उन्हें व्यक्तिगत रूप से आत्मोन्नति सम्भव जान पड़ती थी । इस तरह यज्ञ का विरोध कर सांख्यिकों ने व्यक्त-अव्यक्त-ज्ञ के विज्ञान को ‘दृष्टमनुमानमाप्तवचनम्’ के तीन प्रमाणों<sup>९</sup> द्वारा प्राप्त करना श्रेष्ठ कहा । तदनन्तर प्रकृति पुरुष के पार्थक्यज्ञान का क्रमशः वर्णन किया गया और प्रकृति तथा पुरुष नामक दो पदार्थ सांख्यिकों द्वारा सत्य स्वीकार किए गए । कारिका में प्रकृति के दो रूप व्यक्त तथा अव्यक्त समझाए गए हैं और प्रकृति तथा पुरुष से सम्बन्ध रखनेवाले अन्य २३ तत्त्वों का वर्णन किया गया है । तदनुकूल सांख्यप्रवचनसूत्र में ‘पञ्चविंशतिगणाः’ कह कर<sup>१०</sup> सूत्र में सांख्यिकों के २५ तत्त्व एक ही स्थान में गिनाये गये हैं और कहा गया है<sup>११</sup> “नोभयश्च तत्त्वाख्याने” अर्थात्—“इन २५ तत्त्वों का समुचित ज्ञान हो जाने पर सुख-दुःख दोनों ही दूर हो जाते हैं, यानी

poses what may be described as the unity of gna (Logical Principal—Avykta ( psychological medium)—Vyakta.

<sup>९</sup> “तद्विपरीतः श्रेयान् व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात् ॥२॥ सांख्यकारिका.

<sup>१०</sup> सांख्यकारिका—“दृष्टमनुमानमाप्तवचनं च सर्वं प्रमाणं सिद्धत्वात् ।

त्रिविधं प्रमाणमिष्टं प्रमेयसिद्धिः प्रमाणाद्धि ॥४॥”

<sup>११</sup> सांख्यप्रवचन-सूत्र १-१०७

<sup>१२</sup> सांख्यप्रवचन-सूत्र १-६१

ज्ञान द्वारा समदृष्टि प्राप्त हो जानी और संशयनारा की दशा में मुक्ति मिल जाती है। इसे समझाने के लिये गौड़पादाचार्य ने नीचे का श्लोक<sup>१३</sup> उद्धृत किया है—

“पञ्चविंशति-तत्त्वज्ञो यत्र-तत्राधमे धमेत् ।

जटी मुण्डी शिपी चापि मुच्यते नात्र संशयः ।”

सांख्य के पचीस<sup>१४</sup> तत्त्व ये हैं—पुरुष, त्रिगुणों की साम्यावस्थारूप भूल प्रकृति, प्रकृति का विकार महत्, महत् का विकार अहंकार, अहंकार-जनिन विकार—५ तन्मात्राएँ, १० इन्द्रियाँ, १ मानस, तन्मात्राओं के विकार, ५ महाभूत । इनमें सांख्यमतानुकूल प्रकृति-पुरुष दोनों समान स्वभाव वाले नित्य, अनादि, अपरिच्छिन्न व. निश्चित्य हैं; किन्तु प्रकृति त्रिगुणात्मिका, जड़, परिणामी, दृश्य, भोग्य, विषय, प्रसवधर्मिणी है और पुरुष निर्गुण, चेतन, निर्विकार, द्रष्टा, भोक्ता, विषयी, सुखदुःखातीत, नित्यमुक्त, असंग, कूटस्थ, तथा उदासीन है।<sup>१५</sup> त्रिगुणसमुदायप्रसन्न प्रकृति ने ही सभी कर्म निष्पन्न होते हैं। पुरुष उनका कर्त्ता नहीं होता। पुरुष यदुत है।<sup>१६</sup>

<sup>१३</sup> पहली कारिका के ही भाष्य में ‘यस्य ज्ञानदुःखक्षयो भवति’ के क्रम में यह श्लोक है।

<sup>१४</sup> “सत्त्वरजस्तमसां साम्यावस्था प्रकृतिः प्रकृतेर्महान् महतोऽहंकार भद्रद्वारात् पञ्चतन्मात्राण्युभयमिन्द्रियं तन्मात्रेभ्यः स्थूलभूतानि पुरुष इति पञ्चविंशतिर्गणाः ।” सांख्यप्रवचन-सूत्र १-१००

<sup>१५</sup> “समानः प्रकृतेर्द्रव्योः” सांख्यप्रवचन-सूत्र १-६९; सांख्य-कारिका १०, ११, १२, २०

<sup>१६</sup> सांख्यकारिका १८ “पुरषबहुत्वं सिद्धं त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव ॥” सांख्यप्रवचन-सूत्र-१-१४९—“जन्मादि व्यवस्थातः पुरुषबहुत्वम् ।

एक विश्वव्यापी है।<sup>१०</sup> सृष्टिकाल में प्रकृति-पुरुष दोनों संयुक्त रहते हैं, इसीसे अचेतन प्रकृति चेतन और अकर्त्ता पुरुष कर्त्ता विदित होता है।<sup>११</sup> ऐसे बोध का कारण कर्म या अविवेक या लिंगशरीर है। यह सृष्टि दोनों के संयोग का फल है।<sup>१२</sup> प्रकृति का स्वभाव ही परिणाम है, उसीका प्रभाव यह विपुल जगत् है; उस प्रकृति की उत्पत्ति या उसका विनाश नहीं होता, बुद्धि-अहंकार-प्रवृत्ति-त्रिगुणादि कारण अवस्थान्तर अवश्य होता है।<sup>१३</sup>

सांख्यवादियों ने उपर्युक्त सिद्धान्तों के समर्थन में अकाट्य युक्तियाँ भी प्रस्तुत की हैं। उनका कहना है कि अंधे-लंगड़े 'के पैरों के अनुकूल' यह जगत् प्रकृति-पुरुष से है, प्रकृति स्वयं अचेतन पर गुणों द्वारा सक्रिय होने के कारण चेतन है,

<sup>१०</sup> "पुरषबहुलं व्यवस्थातः" सांख्यप्रवचनसूत्र ६-४५

<sup>११</sup> सांख्यकारिका २० "तस्मात्तसंयोगादचेतनं चेतनावदिव लिङ्गम् । गुण कर्तृत्वेऽपि च तथा कर्त्तव्यं भवतीत्युदासीनः ॥"

<sup>१२</sup> "तत् कृतः सर्गः" सांख्यकारिका २१

<sup>१३</sup> १६ वीं कारिका पर सांख्यतत्त्वकौमुदी में भाष्य है—“परिणाम-स्वभावा हि गुणानापरिणम्य क्षणमप्यवतिष्ठन्ते” ।

“प्रकृतेराद्योपादानतान्येषां कार्यव्यभृते.” सांख्यप्रवचनसूत्र ६-३२; सांख्यप्रवचनसूत्रवृत्ति में प्रकृति के सम्बन्ध में यह वचन उद्धृत किया गया है—

अज्ञानमस्पर्शमरूपमव्ययं तथा च नित्यं रसगन्धवर्जितम् ।

अनादि सध्यं महत् परं भुवः प्रधानमेतत् प्रवदन्ति सूरयः ॥”

<sup>१४</sup> "पञ्चबहुभयोरपि संयोगः" सांख्यकारिका २१

किन्तु निष्क्रिय पुरुष के निमित्त कार्य्य करती है<sup>३२</sup>। अचेतन प्रकृति का कार्य्य चेतन पुरुष के निमित्त उसी प्रकार होता रहता है<sup>३३</sup> जिस प्रकार बछड़े के लिए थन से अनजान दूध निकलता है<sup>३४</sup>; निःस्वार्थी दास स्वार्थ त्याग कर अपने स्वामी की सेवा करता है; पावक अपने प्रभु के लिए रसोई बनाता है; 'जन्म का दास स्वभावतः अपने मालिक की सेवा किया करता है और शान्त गर्दभ अपने पीछर के निमित्त पीठ पर चन्दन का भार बिना लाभ उठाए वहन किता करता है, तो भी जवाकुसुम-स्फटिक-ग्याय की भाँति पुरुष प्रकृति से गिन्न ही रहता है। वैयक्तिक आत्मा रूप में पुरुष अनेक हैं, एक होने से संसार में एक सार्वभौमिक मृत्यु-जन्म अवश्य होता और मानसिक प्रवृत्तियाँ भी लोगों की भिन्न न होकर एक ही इच्छा सर्वत्र व्याप्त रहती, फिर 'त्रैगुण्य विपर्ययाद्य'-गुणदृष्टि से भी भेद ही सिद्ध होता है। प्रकृति को निव्य व अविनाशी मानने के सम्बन्ध में भी सांख्य ने स्थिर किया—“नासदुत्पद्यते न सद् विनश्यति”—असत् की उत्पत्ति नहीं और सत् का विनाश नहीं; निव्य दो ही तत्त्व हैं—प्रकृति व पुरुष, शेष सभी अनिव्य हैं।

<sup>३२</sup> सांख्यकारिका १०—“पुरषोऽस्ति भोक्तृभावात् कैवल्यार्थ-प्रवृत्तेः ॥”

<sup>३३</sup> “प्रधानसृष्टिपरायस्वनोऽप्यभोक्तृत्वाद् दृष्टुं कुरुमवहनवत् ।”  
सांख्यप्रवचनसूत्र २-५८

<sup>३४</sup> सांख्यकारिका ५३—“वामविद्विदिनिमित्तं क्षीरस्य यथा प्रवृत्ति-रक्तस्य ।”

<sup>३५</sup> सांख्यकारिका १८—“जन्ममरणकर्मणां प्रतिनियमः अयुगपत् । पुरुषद्वयं सिद्धिं त्रैगुण्यं निमित्तं —”

परन्तु कारिका<sup>२६</sup>, जो सांख्यमत का सबसे पुराना लघु ग्रन्थ है, ईश्वर के सम्यन्ध में स्पष्ट राय नहीं देती। अथ से इति तक वह प्रकृति व पुरुष के द्वैत मत पर विचार करती हुई उनके पार्थक्यज्ञान को कैवल्यप्रद बतलाती है। इस कारण कुछ लोग सांख्य के जन्मदाना कपिल व उनके मतानुचरों को निरीश्वरवादी कहते हैं। सर्वदर्शन-संग्रहकार माधवाचार्य ने भी लिखा है—“एतदर्थं निरीश्वरसांख्यशास्त्रप्रवर्तक कपिलानुसारिणां मतमुपन्यस्तम्।” हरिभद्रसूरिकृत षड्दर्शन-समुच्चय में लिखा है—“सांख्या निरीश्वराः केचित् केचिद्दीश्वर देवताः।” ऐसे भ्रम के आधार पर जो सांख्य को जैन बौद्ध-मतों का मूल मानते हैं, वे जैन व बौद्धों को भी निरीश्वरवादी कहा करते हैं और ऐसी धारणा के प्रमाण में सांख्यप्रवचनसूत्र का “ईश्वरासिद्धेः” कथन पेश किया जाता है<sup>२७</sup>। इस सूत्र का अर्थ किया जाता है कि जब पहले

<sup>२६</sup> “This is a work of high authority on this subject, and appears to be the oldest exposition of Kapila's philosophy that has come down to the present time.” John Davies : Hindu Philosophy, p. 10

<sup>२७</sup> “जैसे घोर निरीश्वरवादी चार्वाक हैं वैसे ही बौद्ध भी हैं। ये ईश्वर और वेद को नहीं मानते।” पृ० ९४; “सांख्यदर्शन का अनुयायी यद्यपि कोई पृथक् धर्म इस समय नहीं देखा गया तथापि यह दर्शन निरीश्वरवादी होकर अत्यन्त प्राचीन है और बौद्धधर्म इसीके तत्त्वों का अवलम्बन करके अद्यावधि इस भूगोल के एक-तृतीयांश में व्याप्त हो रहा है।” पृ० ९७; “परन्तु यह दर्शन विशेषतः निरीश्वरवाद ही के नाम से प्रसिद्ध चला आता है और सांख्यप्रवचन के प्रथमाध्याय का १२ वाँ सूत्र ‘ईश्वरासिद्धेः’ इसका मूल कारण है।” पृ० ९८. पंडित महावीर प्रसाद द्विवेदी : आ



इंश्वर सिद्ध ही नहीं तो साक्षात्कार किसका किया जा सकेगा, अभिप्राय कि इंश्वर नहीं है और उसके मानने की भी जरूरत नहीं; इस हेतु सांख्यवादी निरीश्वरवादी थे और उनके सिद्धान्तों को माननेवाले बौद्ध भी वेद और इंश्वर को स्वीकार न कर निरीश्वरवादी ही बने रहे।<sup>28</sup> किन्तु यह धारणा तथ्यपूर्ण नहीं जँचती। निष्पक्ष विचार से विदित होता है कि कभी किसीने सांख्य को निरीश्वरवाद का मूल कहा और पीछे कुछ भाष्यकारों द्वारा वही दुहराया गया<sup>29</sup> और उन भाष्यों को अक्षरशः सत्य स्वीकार कर लेनेवाले सांख्यवादियों को निरीश्वरवादी मानते गए।<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Kapil, on the other hand denies an Ishwara, ruler of the world by volition, alleging that there is no proof of God's existence, unperceived by the senses, not inferred from reasoning, nor yet revealed" p 264 "Passages of admitted authority, in which God is named relate, according to Kapila and his followers, either to a liberated soul or to a mythological deity, or that superior not supreme being whom mythology places in the midst of the mundane egg" pp. 264—265, Colebrooke Miscellaneous Essays, Vol I

<sup>29</sup> "Tradition regards the Sāṅkhya system as older than Buddha and even as the source from which the most celebrated of all Indians has derived his doctrine" R. Garbe: Aniruddha's Commentary introduction, p 1

<sup>30</sup> "Again of Colebrooke as entertaining the view, that Kapila is 'atheistic.'... 'This is scarcely exact Colebrooke the last of men to condescend, save unavoidably, to statements in train, does much more than 'simply reproduce' the

“इश्वरामिद्वेः” सूत्र में सांख्यवादी का निरीश्वरवादी होने का कोई प्रमाण नहीं। पहले तो यह कथन प्राचीनतम सांख्यग्रन्थ कारिका का नहीं है, सांख्यप्रवचनसूत्र का है और इसकी रचना बहुत ही आधुनिक<sup>२१</sup>—उस समय की है जब सांख्य के साथ भौति भौतिक विषय मिश्रित हो गये थे। पुराना ग्रन्थ सांख्यकारिका है, पर कारिका ने इश्वर पर चिन्तन ही नहीं किया। कारिका का विषय है तत्त्व-चिन्तनमय तत्त्व ज्ञान, जिस की व्याख्या सभी दर्शन शास्त्रों द्वारा की गई है।<sup>२२</sup> कारिका ने तत्त्वज्ञान को संसार-सागर से तरने के निमित्त चिन्त्य विषय बनाया है।<sup>२३</sup> और उसने यज्ञ-प्रायश्चय में भूले हुए लोगों charge of ‘atheism’ against Kapila, ‘borrowing it from Indian commentators’ Fitz Edward Hall, *Sāṅkhya Sūtra* p 2 note.

31 “The *Sāṅkhya-Pravachana*, or *Sāṅkhya Sūtra*, a work which has been attributed, but erroneously, to Kapila. It appears to be comparatively modern, for it is not mentioned by Śaṅkara Āchārya, who lived probably in the Seventh or Eighth century A. D., by Vāchaspati Miśra, or even by the author of the *Sarva-darsana-saṅgraha*, who is supposed to have lived in the fourteenth century. The most important commentary on this work is the *Sāṅkhya-Pravachana-bhāṣya* by Vijnana Bhikṣu probably written in the Sixteenth century” John Davies’ *Hindu Philosophy*, p. 9

<sup>२२</sup> सांख्यकारिका ६९—“गुरुपाठं जानमिदं गुह्यं परमर्शिणा समाख्यातम् ।  
स्थित्युत्पत्तिप्रलयादिचिन्त्यन्ते यत्र भूतानाम् ॥”

<sup>२३</sup> शङ्कराचार्य जी के गुरु गौडपादाचार्य ने अपने भाष्य में भी ऐसा ही स्वीकार किया है—“सांख्य कपिलमुनिना श्रेष्ठं संसार-विमुक्ति-कारणं हि ।” कारिका ६९ पर भाष्य के अन्त में ।

के सामने तरज चिन्तन को इसी लक्ष्य से रखने का साहस किया कि सोमपात्र द्वारा श्रमृतत्व लाभ करने के विश्वास में, 'श्रोश्मत्तत्' से अज्ञान को लोग सृष्टि व ससारगति के सत्य-स्वरूप को समझे ।<sup>१४</sup> वैसी दशा में उसे ईश्वर का प्रश्न उठाना प्रिय नहीं अच्छा । याम्भव में सांप्रदायिकों में ईश्वर का मान था या नहीं इसका कोई स्पष्ट, लिखित प्रमाण ही नहीं, कारिका इसपर स्वयं चुप है । यदि किसी प्रकार प्रमाण मिलता भी है, तो उन्हें वैदिक ऋचाओं में जो सांख्य के पूर्वतनीय सिद्धान्तों को सुरक्षित रखते हैं । वे ऋचाएँ अपितु प्रममूल वेदों के वचन होने के कारण कभी निरीश्वरवाद की जड़ नहीं हो सकतीं, जहाँ ईश्वरवादी वेदानुयायी उन ऋचाओं को अपने वेदों के पवित्र वचन स्वीकार करते हैं ।

<sup>१४</sup> साह्यकारिका २ के भाष्य में गौडपादाचार्य ने निस्तृत रूप में इस भाव को समझाया है और 'पद्मस्तानि नियुज्यन्ते पशूना मध्यमेऽहनि' तथा 'यहूनीन्द्रमहस्मानि देवाना च युगे युगे' को उद्धृत करने के अलावे नीचे की ऋचा (ऋ० ८-४८-३) के भी यज्ञों के प्रति सान्त्वयिचार को झटकाया है—

अपाम सोमममृता अभूमागन्मचोतिरविदाम देशान् ।

किन्नुमस्मान् कृणवदरानि किमु धूर्तिरमृतमन्यस्य ॥”

J N Mukherji Samkhyā २५—“we hold, for these reasons, that Samkhya was the ruling philosophy of the pre-Buddhistic Epic culture. This Epic culture began as a reaction against the faith in Super-rational authority and the ritualistic ethics of the Brahmins. The peculiar features of the Epic culture are its broad faced Humanism, Rationalism and the consequent distaste for the Supernatural.”

पुन ईश्वरवाद कोई ऐसा बुरा विषय नहीं है जिसका उल्लेख केवल ईश्वर शब्द कह कर ही किया जाय, ईश्वरवाद के साथ अध्यात्मवाद, सृष्टि, प्रलय, ससार-फलेश, स्वर्ग और मोक्ष के दुरूह ज्ञानों का अभिन्न सम्बन्ध सभी धर्म ग्रन्थों में पाया जाता है और उन भारतीय दर्शनों में भी, जो ईश्वरवादी स्वीकृत ह, इन्हीं विषयों का प्रसंग उठा कर ईश्वरवाद पर प्रकाश डाला गया है। यह निश्चित है कि इनको मानता हुआ कोई भी ईश्वर को अस्वीकार नहीं कर सकता। सांख्य-सारिका के भीतर इन विषयों का विशद वर्णन है और यह त्रिविध दु.र्गों से निवृत्त हो अपवर्गप्राप्ति का मार्ग तत्त्वज्ञान को समझाने की चेष्टा करती मिलती है। उसका तत्त्वज्ञान यही पराविद्या है जिसके सम्बन्ध में मुण्डक में आया है<sup>२५</sup> — “अथ परा यया तदक्षरमधिगम्यते ।”

कारिका में सांख्यमत के प्रथमाचार्य कपिल, कपिलशिष्य आसुरि और आसुरिशिष्य पञ्चशिख के नाम दिए गए हैं।<sup>२६</sup> इनके सम्बन्ध के अन्य भिन्न भिन्न उल्लेखों<sup>२७</sup> पर भी

<sup>२५</sup> मुण्डकोपनिषद् १-१-५      <sup>२६</sup> सारयकारिका ७०-

“एतत्पवित्रमस्य मुनिरासुरयेऽनुकम्पया प्रददौ ।

आसुरिरपि पञ्चशिखाय तेन च बहुधा कृत तन्त्रम् ॥”

<sup>२७</sup> पद्मपुराण के पाताल खण्ड अध्याय ९० में कपिल कर्दम व देवहूति के पुत्र कहे गये हैं, कि नु वामनपुराण ५६, ६९-७३ में धर्म व हिंसा के भाठ पुत्र कहे गये हैं—सनत्कुमार, सनातन, सनक, सनन्दन, कपिल, बोद्ध, आसुरि और पञ्चशिख, इनमें कपिल के साथ उनके शिष्य आसुरि व पञ्चशिख के भी नाम हैं। किन्तु यह कथन आलंकारिक प्रतीत होता है; धर्म व हिंसा को बुरा बतला कर कपिल, बोद्ध, आसुरि व पञ्चशिख ने सांख्य का प्रचार किया, यही इसका सारांश है।

विचार करने से ये तीन अवश्य ही सांख्यमत-प्रचारक प्रतीत होते हैं। पर इनका लिखा कोई ग्रन्थ आज विद्यमान नहीं, जिस अभाव में सांख्य की प्राचीनता का स्पष्ट ज्ञान नहीं हो सकता, न यही ठीक ठीक जाना जा सकता है कि किन परिस्थितियों से किस लक्ष्य के साथ सांख्य प्रचारित किया गया। कालान्तर में शिष्यपरम्परागत कुछ विचारों को ईश्वरकृष्ण ने सांख्यकारिका में ईसा बाद चौथी सदी के लगभग संग्रहित किया, "यही सांख्यकारिका सांख्यमत का प्राचीनतम ग्रन्थ उपलब्ध है।" उसका आरम्भ अपवित्र यज्ञों के विरोध में तत्त्वज्ञान-प्रसार-चेष्टा के साथ होता है, उसकी तुलना यागिक काल के ग्रन्थों के साथ करने से योथ हो जाता है कि जिस समय के यज्ञों को सांख्य ने अपवित्र कहा, उस समय यज्ञ ही सर्वोपर्य थे और उनके आगे ईश्वर भी ईश्वरपरक शब्दों के साथ स्मरण नहीं किया जाता था। आर्य समाज उस समय वैदिक मंत्रों के पवित्र युग से आगे बढ़ गया था, इतना आगे बढ़ गया था कि वेदमंत्रों के ज्ञानांश व आध्यात्मिक विचार बहुत पीछे छूट गये थे और यज्ञफल में विश्वास के आगे देवताओं का भी कोई मोल नहीं रह गया था<sup>३९</sup>।

<sup>३८</sup> सांख्यकारिका ७१—

"शिष्यपरम्परायागतमीश्वरकृष्णेन चैतदार्याभिः ।

संक्षिप्तमायमतिना सम्यग्ज्ञाय सिद्धान्तम् ॥"

<sup>३९</sup> "The oldest text-book, the Sāṃkhya Kārikā, may be assigned to about the fourth century A. D." A. B. Keith. Religion and Philosophy of the Veda Part. II, p. 532

<sup>४०</sup> "The importance of faith is such that it renders the gods of no importance, for the man who has faith realizes

जान पड़ता है कि उनके उद्धार पर महर्षि कपिल ने ध्यान दिया और तत्त्व चिन्तन की प्रधानता समाज के सामने रखी । उनका सांख्यमत कोई अवैदिक नया मत वेदेश्वरविरोध में नहीं चलाया गया, बल्कि वह परम विज्ञान पर विद्या-सम्बन्धो धा और उस विज्ञानशैली ने भारत के आने वाले दार्शनिक युगों के लिये एक परम पवित्र मार्ग प्रस्तुत किया<sup>41</sup>। यह विरोध होते देख याशिकों के समर्थन व साहाय्य में पूर्वमीमांसा ने भी युक्तियों प्रस्तुत की<sup>42</sup> और अन्ततः

that the sacrifice produces its results without need of the gods Atri is one of those whose deity is faith, Cradhādeva when he is in need he does not appeal to heaven, but invents the proper rite and disposes of his disabilities." A B Keith: Religion and Philosophy of the Veda. Part II p 462

तैत्तिरीयसंहिता १-१-८-२; शतपथ ब्राह्मण १-८-१, १० .

<sup>41</sup> "It is the earliest attempt on record to give an answer, from reason alone, to the mysterious questions which arise in every thoughtful mind about the origin of the world, the nature and relations of man, and his future destiny. It is interesting, also, and instructive to note how often the human mind moves in a circle. The latest German philosophy, the system of Schopenhauer and Von Hartmann, is mainly a reproduction of the philosophic system of Kapila in its materialistic part, presented in a more elaborate form, but on the same fundamental lines." John Davies Hindū Philosophy, Preface V.

<sup>42</sup> "The doctrines of the two *Mīmāṃsās* appear to have been reduced to their present systematic shape at a later period than those of the *Sāṃkhya*; The essential purpose

कुछ काल तक मीमांसकों व सांख्यिकों में पारस्परिक संघर्ष भी चलता रहा, पर सांख्य की भित्ति जिस गूढ़ ज्ञान पर अवलम्बित थी वह अबल सिद्ध हुई और मीमांसक उसे हिला नहीं सके। सांख्य का ज्ञानवाद क्रमशः इतना जोर पकड़ता गया कि उपनिषदों के युग में वही प्रधान बना। 'सोऽहं' व 'ब्रह्मवाद' में ज्ञान ने अपनी जो गरिमा प्रदर्शित की, उसके सामने मीमांसक भी मेल को बाध्य हुए। इस प्रकार अत्यन्त पुरातन काल के सांख्य व पूर्वमीमांसा के पूर्वतनीय विचारों का सम्बन्ध उपनिषदों में समाप्त हुआ और आगे 'स्यच्चिदन्यतोऽपि' ने प्रभावित सोऽहं व ब्रह्मवाद की लहर तरंगित हुई। कालान्तर में उनकी उत्थाल तरंगों को दो धाराएँ पुनः पृथक् होकर चल पड़ी—एक ओर सोऽहं व ब्रह्मवाद का रूपान्तर वैश्वान्न और दूसरी ओर सांख्य-चिन्तन का कोरा ज्ञान-ध्यानतपवाद, जिसका जंगद्वार प्रचार जैन तथा बौद्ध मतों के प्रचारकों ने किया।

यह क्रम प्राचीनतम दर्शन सांख्य का सम्बन्ध ज्ञान के साथ स्थापित करता है और जानियों का ईश्वरपदार्थों के तथ्यान्वय-निर्णय-रूप में ही प्रकट मिलता है, कारण कि ईश्वर-चिन्तन मस्तिष्क-मल पर निर्भर है और विकसित विचार साधारण विचारों से भिन्नता रखता है। स्वर्ग व मोक्ष की भावना में भी इसी प्रकार का अन्तर्ग है; मर्ग या विशिष्ट सुखों की भोग-वृत्ति साधारण स्वभाव है और सम्यग्दृष्टि से त्याग द्वारा अनिच्छा उच्चभाव है। ईश्वर-सम्बन्धी विचार भी इसी तरह

of both Mīmāṃsā is to bring the doctrines enunciated in the Brāhmaṇas or sacred revelation into harmony and accord with each other." Weber: History of Indian Literature p 239.

मानवमस्तिष्क के अनुकूल हुआ करते हैं। सांख्यवादियों का आधार तत्त्वज्ञान होने के कारण उनका ईश्वर कदापि वैसा होना सम्भव नहीं था जैसा यक्षप्रिय पुरुषों का था, न याशिकों की धारणा के अनुकूल सांख्यिकों में ईश्वर की खोज ही की जा सकती है। सांख्य के पूर्वतनीय विचारों से मिलते-जुलते पहले या पीछे के दार्शनिक सिद्धान्तों की थोड़ी आलोचना करने से भी सांख्यके स्थित्य पर प्रकाश पड़ सकता है।

वैदिक काल के प्राचीनतम ग्रन्थ वेदसंहिताएँ हैं। उनकी ऋचाओं में ईश्वर सम्बन्धी विचार मिलते हैं; पर वे कदापि उस ढंग के नहीं हैं जैसा आज के ईश्वरवादियों का ईश्वरवाद है, वेदवाद के बाद रचित संस्कृत ग्रन्थों में भी जैसा ईश्वरवाद है तद्गुण वर्णन वेदों में नहीं मिलता, क्योंकि ईश्वरवाद वेदों के बाद बराबर ही परिवर्तित होता आया है, यद्यपि उनके मूल वेदों में ही हैं। कारिका के सांख्यवाद के मिलते-जुलते वर्णन वेदों में भी आए हैं और विद्वानों द्वारा वे सांख्यमत के मूल स्वीकार किए गए हैं। जिन ऋचाओं में भाव-साम्य विद्यमान है वे याशिकों की प्रिय ऋचाएँ हैं और वेदानुयायी समाज के बाहर के अनिन्द्र-वेदनिद्र आदि से उन ऋचाओं का सम्बन्ध कदापि स्थिर नहीं किया जा सकता।

ऋग्वेद के पुरुषसूक्त में पुरुष की सर्वव्यापकता व सर्व-

43 "Such a religion therefore could not be for the ordinary people of the world. And the *Sāṃkhyas* were quite outspoken on the point. *Jñānāyoga* is for those who have been disgusted with and have discarded all *Karma*-all materialistic or worldly desires, निर्विण्णानां ज्ञानयोगो न्यासिनामिह कर्मसु-भाग० पु० १<sup>१</sup> Dr. B. K. Goswami: *Bhakti-cult*, p. 44.



शक्तिमत्ता प्रतिपादन की गई है और कहा गया है कि भूत-  
भय सभी पुरुष ही हैं—“पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च  
भयम् ।” उक्त पुरुष में हम विराट् विश्व की उत्पत्ति  
कर यह भी कहा गया है, “स जानो अत्यरिच्यत । १३  
भूमिमथो पुरः ।” सांख्य का पुरुष भी इसी रूप का शक्तिमान्  
तत्त्व है और सृष्टि के पूर्व प्रकृति में यह संयुक्त रहता है,  
उत्पत्ति-सम्यन्ध को ‘तन् एतः सर्गः’ कह कर भी सांख्य  
ने पुरुषसूक्त के ‘तस्माद्विराजते जायत विराजो अधि पूरुषः’ का  
अनुसरण किया है । ऋग्वेद के दशम-मण्डल सूक्त ८२  
में वर्णित विश्वकर्मोत्पत्ति में भी विद्वानों ने सांख्यमत के  
पुरुष प्रकृति-योज को निहित बतलाया है । “उन ऋचाओं  
में वर्णित विश्वकर्मा का सम्यन्ध जिस प्रकार जलसे पाया  
जाता है उसी प्रकार सृष्टि-सम्यन्ध में सांख्यकारिका ने भी  
‘कारणमस्य व्यक्तम्’ कह कर ‘परिणामतः सलिलवत्’ को  
उदाहरण दिया है ।” ऋग्वेद में विश्वकर्मा ५ पुरुष के अलावे

११ ऋग्वेद १०-१०-२ १२ ऋग्वेद १०-१०-५ १३ ऋग्वेद १०-१०-५

४७ “Radha Krishnan finds the equivalents of the Sāṃkhya  
puruṣa and prakṛti in other Vedic hymns, notably in 10.  
82-5-6” M H Harrison. Hindu Monism and Pluralism  
P. 235 S Radha Krishnan: Indian Philosophy, vol. I  
P. 102

ऋग्वेद १०-८२ “परो दिवा पर एता पृथिव्या परो देवेभिरसुरैर्यदस्ति ।  
कं स्विद्गर्भं प्रथमं दध्ना आपो यत्र देवाः समपश्यन्त विश्वे ॥५॥

तमिद्गर्भं प्रथमं दध्ना आपो यत्र देवाः समपश्यन्त विश्वे । अत्रत्यं  
जामावष्येकमपि न यस्मिन्निश्वानि भुवनानि तस्यु ॥६॥”

“सांख्यकारिका १६

हिरण्यगर्भ का भी नाम आया है, जिसके सम्वन्ध में प्रसिद्ध श्रुति है:—“ हिरण्यगर्भः समवर्तताम्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत् ।” इस हिरण्यगर्भ का भी सम्वन्ध अन्धकारमय जल से बताया गया है, जैसा चाइविलमे भी वर्णित है, और सांख्य में भी ‘तम’ का प्रसंग उठाया गया है, जिस सम्वन्ध में २५ वीं कारिका के माध्यान्तर्गत गौड़पादाचार्य ने लिखा है—“भूतानामादिभूतः तमोयद्गुलस्तेनोक्तः स तामस इति ।”<sup>४०</sup> इसी से विद्वानों द्वारा हिरण्यगर्भ के साथ भी सांख्य के वैतमत्त का सम्वन्ध माना गया है।<sup>४१</sup> अदिति से आदित्यों की उत्पत्ति का उल्लेख ऋग्वेद में वर्णित है, अदिति का अर्थ है—‘असीम’ और अदिनि का दक्ष से वैसा ही सम्वन्ध रहा है जैसा विराज का पुरुष से,<sup>४२</sup> इस कारण अदिति को सांख्य की प्रकृति का मूलरूप मानना ठीक है।<sup>४३</sup> पुनः जिस प्रकार सांख्य में प्रकृति का साथ सलिल

<sup>४०</sup> ऋग्वेद १०-१२१-१

<sup>४१</sup> “And the earth was without form, and void, and darkness was upon the face of the deep And the Spirit of God moved upon the face of the waters” Holy Bible, Genesis 1 2

<sup>४२</sup> “The dualistic metaphysics of the Sāṃkhya is the logical development of the conception of Hiranyagarbha floating on the waters” S Radha Krishnan Indian Philosophy-Vol I-P. 116

<sup>४३</sup> ऋग्वेद १०-७२-५; ‘Virāj, a feminine principle born from Purusa, and he from her. So with Aditi and Dakṣa’ Religion and Philosophy of the Veda, Part II P. 620 n

<sup>४४</sup> “ Here we have the anticipation of a universal all-embracing, all-producing nature itself, the

व नतींशे के भागों में है वैसा ही अद्विती के सम्बन्ध में भी ऋग्वेद में वचन है, <sup>११</sup> यथा—

यदेवा श्रद्धा सलिले सुसम्पन्ना अनिष्टान् ।

अथा वो नृत्यतामिन् नीलो गेयुरपायन ॥

डैलमन के अनुसार सांख्य विचारों का आरम्भ सहिता, गायत्रि और उपनिषदों से है <sup>१२</sup> आर प्रोफेसर मैकडोनेल ने सांख्य के मन्त्र असद् सम्बन्धी सिद्धान्त का उद्गम भी वेदमंत्रों में ही सिद्ध किया है। <sup>१३</sup> ऋग्वेद के

immense potentiality of the prakṛti of the Sāṃkhya philosophy' S. Radha Krishnan Indian philosophy Vol 1 P 52.

<sup>११</sup> ऋग्वेद १०.१०२६

<sup>१२</sup> Keith The Sāṃkhya System, pp 55-56. Dahlmann traces back the origin of the Sāṃkhya not merely to the older Upanisads he sees in the hymn of the Rgveda x 129, the creation of the universe from an indefinite substance described as water by an absolute already existing, and he concludes that the fact that the Ātman is called the twenty fifth in the *Saṃpatti* and *Sanḥayana* Brahmanas is a foreshadowing of the twenty-four principles of the Sāṃkhya other than the self. "The adjective *prakṛita* in the Catapatha Brahmana reveals the existence of the conception Prakṛti 'governed form' is ever famous in the Sāṃkhya." Religion and Philosophy of the Veda, part II—P 483

<sup>१३</sup> Macdonell finds in the Creation Hymn of the *Rigveda* the starting-point of the natural philosophy which developed into the Sāṃkhya system M. H. Harrison Hindu Monism and Pluralism, P 234 A. A Macdonell A Vedic Reader, p. 207

दशम मण्डल के सूक्त १२६ में <sup>५३</sup> सत् और असत् की चर्चा है—“नासदासीन्नो सदासीत्तदानीं नासीद्रजो नो व्योमा परो यत् ।” तद् पञ्चात् कहा गया है कि आरम्भ में सर्वत्र अन्धकार था—सलिल था, <sup>५४</sup> “उसी से ‘तपसस्तन्महिना जायन्तैकम् ।’” तब काम व मन उत्पन्न हुआ । <sup>५५</sup> यहाँ यह भी चर्चा है कि असत् में सत् के बन्धन को मनस्वी शक्तियों ने अपने हृदय में अनुभव किया । <sup>५६</sup> अथर्ववेद में भी सत्-असत् का प्रसंग है —“असद्य यत्र सञ्चान्त स्कम्भं घ्नन् हि कतमः स्वदेव सः” ; और दोनों ही पद ऋग्वेद में दक्ष व अदिति के साथ अग्नि के लिये व्यवहृत किए गए हैं । <sup>५७</sup> सांख्यमत का दूसरा मुख्य विषय गुणत्रय है, उसका मूल भी वेद की ही एक ऋक् में पाया जाता है; अथर्ववेद में आया है—“पुण्डरीकं नव द्वारं त्रिभिर्गुणेभिरावृतम् ।” ये सभी वेदबचन ज्ञानवाद के सूक्त कहे गये हैं और मानना पड़ता है कि उन्हींके आधार पर सांख्यवादियों ने ज्ञान द्वारा सत् व असत् के पार्थक्य का चिन्तन सांख्यदर्शन में किया, प्रकृति व पुरुष के द्वैत्व को

<sup>५३</sup> ऋग्वेद १०-१२९-१

<sup>५४</sup> ऋग्वेद १०-१२९-३

<sup>५५</sup> ऋग्वेद १०-१२९-३.

<sup>५६</sup> ऋग्वेद १०-१२९-४

<sup>५७</sup> ऋग्वेद १०-१२९-४ “सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीच्या कश्यो मनीषा ॥”

<sup>५८</sup> अथर्ववेद १०-७-१०

<sup>५९</sup> ऋग्वेद १०-५-७ “असत्त्वं सत्त्वं परमे व्योमन्दक्षस्य जन्म-अदितेरपस्थे । अग्निर्ह न प्रथमजा कृतस्य पूर्वायुनि वृषभश्च धेनु ॥”

<sup>६०</sup> अथर्ववेद १०-८-४३

रवाद।

इसा संकेत भागवतपुराण के सांख्य-सिद्धान्त-उपनिषद् में मिलता है।

उपनिषद् के बाद उपनिषद्ओं में, जो वेदान्त के ज्ञानकाण्ड होते हैं, सांख्य-धारणाओं की विद्यमानता दृष्टिगत होती है। उपनिषद् वेद-विरोधिनी नहीं हैं, न उनका नास्तिकवाद सम्बन्ध है; ईश्वरवादी आस्तिकों में भी उपनिषद्ओं का सम्मान पुरातन से चला आता है। कहा गया है कि उपनिषद्ओं में मीमांसक व सांख्यिकों के विचारों का समन्वय और सांख्य के पुराने विचार वेदान्त के 'सोऽहं' व उपनिषद्ओं में 'सुखाद' के सहायक हुए। औपनिषदिक विषयों की आलोचना से प्रकट होता है कि यद्यपि उपनिषद्ओं में सांख्यमत के त्यों रखे हुए नहीं हैं, जैसा सम्भव भी न था, तथापि उपनिषद् सांख्य के द्वैतमत व त्रिगुणात्मिका प्रकृति के विचारों पूर्वरूप को सुरक्षित रखती हैं और वे यह भी बतलाती हैं कि किस प्रकार सांख्यमत की भित्ति पर एकेश्वरवाद का वर्णन शनैः शनैः दार्शनिकों द्वारा किया जा रहा था। एतत् उपनिषद्ओं में सांख्य मत के द्वैतमत, सृष्टि-विकास-क्रम प्रकृति के तीन गुणों की जाँच करनी चाहिये।

हृदारण्यक में द्वैतानुरूप सोम को अन्न और अग्नि को "मदाक कहा गया है", अग्नि का नाम वैश्वानर भी है। ४-५-१५ में 'यत्र हि द्वैतमिव भवति' कहते द्वैत-स्वरूप

<sup>१५</sup> भागवतपुराण ३-सांख्यसिद्धान्त-विवेचन।

<sup>१०</sup> "सोम एवाग्नमग्निरजादः" १-४-६ 'अयमग्निर्वैश्वानरो' ५-९-१;

A B Keith. Religion and Philosophy of the Veda—Part



केवल साक्षी रूप है उसी प्रकार सांख्य में पुरुष केवल साक्षी-स्वरूप है ।<sup>१०</sup>

कठ श्वेताश्वतर औ मैत्री में सांख्य-विचारों के विस्तृत उल्लेख मिलते हैं । द्वैतविचार के लिये कठ का ३-४ व ३-११, श्वेताश्वतर का १-६, ४-५, ४-६ व ६-१ तथा मैत्री का ६-१० देखना चाहिये<sup>११</sup> । इनमें भोक्तृ-भोग्य, अव्यक्त, स्वभाव, अन्न तथा अन्न-भक्षक के विवरणों में सांख्य के प्रकृति व पुरुष की छाप विद्यमान है । सृष्टि-विकास के सम्यन्ध में कठ प्रकृति से पुरुष की ओर बढ़ता है, किन्तु दो स्थानों में उसका जो क्रम दिखाया गया है वह साधारण क्रम से मिलता-जुलता है<sup>१२</sup>, अन्तर यही है कि सांख्य पुरुष को पृथक् रखना और

धारिणी"; २-१-८, ९ "सप्तप्राणाः प्रभवन्ति येनैव भूतैस्तिष्ठते ह्यन्तरात्मा ।"

<sup>१०</sup> मुण्डक ३-१-१ "द्वा सुपर्णा सयुजा सखाय समानं वृक्षं परिपस्वजायते । तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनन्नन्यो अभिचाकशीति ॥"

<sup>११</sup> कठ ३-४ "आग्नेन्द्रियमनोयुक्तं भोक्तृभ्यार्हुमनीषिणः॥";

३-१७ "महतः परमव्यक्तमक्तात्पुरुषः परः ।

पुरुषान्न परं किंचित्सा कष्टा सा परा गतिः ॥"

श्वेताश्वतर १-९ "ज्ञाक्षौ द्वावजावीशनीशावजा ह्येका भोक्तृ-भोग्यार्थयुक्ता"; ४-५ "द्वा सुपर्णा सयुजा सख्याया समानं वृक्षं परिपस्वजाते"; ४-६ "समाने वीतशोकः"; मैत्री ६-१० "... ..

पुरुष्वेता प्रधानन्तःस्थः स एव भोक्ता प्राकृतमन्नं भुङ्क्त इति । तस्यायं भूतात्मा ह्यन्तमस्य कर्ता प्रधानः । तस्मात् त्रिगुणं भोग्यं भोक्ता पुरषोऽन्तःस्थः ।

<sup>१२</sup> कठ ३-१० "इन्द्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः । मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान्परः ॥

उसका काम प्रकृति से ही लेता है। नीचे की सारिणी यही प्रमाणित करती है:—

सांख्य	कठ	कठ
प्रकृति या अव्यक्त ...	३-१०, ११	६-७, ८
महत् या बुद्धि ...	अव्यक्त ...	अव्यक्त
अद्वैत ...	महा आत्मन् ...	महाआत्मन्
इन्द्रियाँ व मानस ...	बुद्धि ...	सत्त्व
	मानस ...	इन्द्रियाँ
	अर्थ, इन्द्रियाँ	

यह विवरण मैत्री में नहीं मिलता, पर श्वेताश्वतर के १-८ में है<sup>१</sup>। किन्तु त्रिगुणों का वर्णन कठ में न हो कर श्वेताश्वतर; मैत्री व छान्दोग्य में है। सांख्य के गुणत्रय सत्त्वगुण रजोगुण तमोगुण हैं और उनका सम्यग् प्रकृति से होता है। श्वेताश्वतर में तीनों की संख्या देने के अलावे लाल-काला-स्वेत रंग की अजा का उल्लेख है<sup>२</sup> और गुणों का सम्यग्

६-७, ८ “इन्द्रियेभ्यः परं मनो मनसः सात्वमुत्तमम् ।

सत्त्वादधि महानात्मा महोऽप्यक्तमुत्तमम् ॥

अप्यक्तः परः पुरयो व्यापकोऽलिङ्ग एव च ।

यं ज्ञाया मुष्यते जन्ममृत्युर्वचं च गच्छति ॥”

“श्वेताश्वतर १-८ “संयुज्जमेतत् तारमशारण्य

व्यताप्यक्त भरते विदधमीशः ।

अनीशश्चात्मा वध्नेन भोक्तृभावात्

ज्ञाया देवं मुष्यते नव्यपानेः ।

<sup>१</sup> श्वेताश्वतर १-८ “अजामेदी शोहितशुक्रवृक्षा वदी यजः  
वा सरूपा”



ईश्वर; ईश्वर की शक्ति, आत्मा तथा सृष्टि-प्रलय के साथ कहा गया है ।<sup>१०</sup> मैत्रीयण्युपनिषद् उनका सम्यन्ध आत्मा से नहीं मानती, प्रकृति से स्वीकार करती है; मैत्री के ५-५ में तीनों गुणों के नाम भी दिये गये हैं ।<sup>११</sup> छान्दोग्य ने 'त्रीणि रूपाणीत्येव सत्यम्'<sup>१२</sup> कहते हुए श्वेताश्वतर के लाल-काला-स्वेत रंगों को दुहराया है और वह सांख्य के तीनों गुणों का ही पर्याय है । श्वेताश्वतर के ५-२ में कपिल शब्द भी आया है ।<sup>१३</sup> श्वेताश्वतर अथर्ववेद में कथित 'पुण्डरिकं नवद्वारं' के रहस्य को भी सुलभाता है<sup>१४</sup> और एवं प्रकार वेद के सांख्य-गुणों के साथ औपनिषदिक विचारों का ऐक्य स्थापित करता है । यह ठीक है कि उपनिषदों में कहीं सांख्यमत के २५ तत्त्व साफ ढंगसे स्वीकार नहीं किये गये तोभी यह संख्या सांख्यिकों ने अपने ही निमित्त नहीं बनाई, यह भाव अवश्य ही पुरा-तन था क्योंकि ब्राह्मणों में २५ नत्वात्मक विवरण है और

<sup>१०</sup> श्वेताश्वतर १-३;

श्वेताश्वतर १-३;

श्वेताश्वतर ५-७;

श्वेताश्वतर ६-५;

<sup>११</sup> मैत्री ५-५ "तमो वा इदमेकमास तन् पश्चान् परेणेति विषमन्धं प्रयात्येतद्वै रजसो रूपं तद्रजः खल्वीरितं विषमन्धं प्रयात्येतद्वै तमसो रूपं तत्त्वतमः खल्वीरितं तमसः संप्राप्तवत्येतद्वै सत्त्वस्य रूपं ।"

<sup>१२</sup> छान्दोग्य ६-४-१

<sup>१३</sup> श्वेताश्वतर ५-२ "ऋषिं प्रसूतं कपिलं यस्तमग्रे"

<sup>१४</sup> अथर्ववेद १०-८-४३;

श्वेताश्वतर ३-१८ "नवद्वारेषु देही ऽ सो लेलायते यहिः ।

वशी सर्वस्य लोकस्य स्थावरस्य चरस्य च ॥"

मानव तन के भी २५ भाग कहे गये हैं, जिनमें आत्मा २५ वाँ कहा गया है। उपनिषदों में केवल बृहदारण्यक में एक ऐसा स्थल है जिससे २५ का अर्थ निकालने का यत्न किया गया है। 'यस्मिन्पञ्च पञ्चजना आकाशश्च प्रतिष्ठितः' के 'पञ्च पञ्चजना' का अर्थ २५ किया गया है।<sup>१८</sup>

परन्तु उपनिषदों में सांख्य के द्वैतभाव के होते भी प्रधानता है एक ब्रह्म की और वहीं ब्रह्म जलचन्द्रयत् 'भूते भूते व्यस्थितः' माना गया है।<sup>१९</sup> कारिका से यहाँ भेद है, क्योंकि कारिका में द्वैत के साथ पुरुष का बहुत्व माना गया है। उपनिषदों के ज्ञानवाङ्मय की एक और विशेषता यह है कि उनमें ज्ञान की श्रेष्ठता होते भी स्वर्ग, सुख, आनन्द का सर्वथा त्याग नहीं है; सांख्य का बन्धन से मोक्ष बिल्कुल ही निष्काम तथा सुख भावना-विहीन है; क्योंकि वह सुख-दुःख को अनुकूल-प्रतिकूल दशाओं का प्रतिकल्प मानता है—“अनुकूलवेदनीयं” सुखम् प्रतिकूलवेदनीयं दुःखम्।<sup>२०</sup> ऐतरेयोपनिषद् में स्वर्ग-सुख-अमृतत्व तीनों ज्ञान के साथ ही साफ-साफ कहे गए हैं—  
न पतेन ब्रह्मेनाऽऽमनाऽऽस्माह्लोकादुत्क्रान्त्यामुष्मिन्वर्गे लोके  
सर्वान्कामानाप्त्वाऽमृतः समभवत्समभवत्।<sup>२१</sup> “सांख्य में ऐसा असम्भव है, वहाँ सिर्फ शुष्क चेतना ही है। इस प्रकार सांख्य के एक-सत्ता व चिदानन्द के दो अभावों की पूर्ति उपनिषद् में सांख्य के द्वैत व गुणों के साथ किया गया है; मीमांसकों के

<sup>१८</sup> बृहदारण्यक ४-४-१०

<sup>१९</sup> अमृतविन्दूपनिषद् १२ “एक एव हि भूतामा भूते भूते

<sup>२०</sup> ॥ १॥ एकया बहुधा चैव द्रवते जलचन्द्रयत् ॥”

<sup>२१</sup> ऐतरेयोपनिषद् ५-४

ताथ भी ऐसा भाव था और वेदान्त में भी वही रहा । बल्कि वेदान्त ने द्वैत के पुरुष पर प्रकृति के प्रभाव-ज्ञान को साधारण विचार के लिए दुरूह समझ एकेश्वर को ही ग्रहण किया और उसीके भीतर सांख्य के तत्त्व त्रिगुण ज्ञान को स्थान दिया । “ इस और योग की प्रथम प्रवृत्ति हुई, क्योंकि सांख्य तत्त्वों के साथ स्पष्ट ईश्वर को मान कर चित्तनिरोध द्वारा अवर्ग-प्राप्ति का सशोधन योगदर्शन ने ही किया । इसी से योग सांख्य का पूरक भी समझा जाता है । ”

अब प्रश्न उठता है कि सांख्य को ईश्वर की आवश्यकता क्यों नहीं हुई जब ईश्वर-सम्बन्धी अन्य विषयों को सांख्य ने माना ? वास्तव में सांख्य को भी ईश्वर की आवश्यकता होनी चाहिये थी और हुई भी जिसके प्रमाण स्वरूप सांख्यप्रवचन के

Maxmuller The Six Systems of Indian Philosophy

p 304 “The Sāṃkhya like the Vedānta and other systems of Indian philosophy implies strong moral sentiment in the belief of karma (deed) and transmigration. Karma also holds that deeds, when once done, can never cease except at the time of Moksha but produce effect after effect both in this life and in the lives to come. This is one of the unalterable convictions in the Hindu mind. There is, besides the admission of virtue and vice the dispraise of passion and the praise of dispassion.”

“the two are, however, complementary Systems and their goal is one” W. Douglas P. Hill Bhagwadgita, introduction—p 29

गीता ५-५ “यत्साख्यै प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते ।  
एक सांख्य च योग च यः पश्यति स पश्यति ॥”

ये सूत्र हैं जिन में ईश्वरवाद की भलक है, जिनमें जीव को ब्रह्मरूपता प्रदान की गई है और जिनमें वेदों का अपौरुषेय होना माना गया है. " पर सांख्य की विशेषता यह है कि अपनी चिन्तन-प्रणाली को सांख्यचार्यों ने सर्वसाधारण के विचारार्थ बनाने का संकल्प नहीं किया, ये सदा शुष्क ज्ञान पर दृढ़ रहे। ईश्वर का काम करने पुरुष से लिया और उस आत्मस्थ बनाकर अपने मत को सर्वव्यापी बनाया तथा प्रत्येक पुरुष में सर्वव्यापी पुरुष की निम्न-सत्य सत्ता को स्थिर कर पीछे कृष्ण को 'मन्थानि सर्वभूतानि' कहने का अवसर

• "केवल एक सूत्र सेही कपिल को नास्तिक कह देना ठीक नहीं जब कि सांख्य-दर्शन में अन्यत्र अनेक सूत्र ऐसे पाये जाते हैं जिनसे उनका ईश्वर-वादी होना ज्ञात होता है। हम कुछ सूत्र नीचे देते हैं—  
 (१) स हि सर्ववित् सर्वकर्ता [ सां० ३।५१ ].....इससे भगल सूत्र तो इस भाव को और भी स्पष्ट कर देता है। (२) ईश्वर-सिद्धिसिद्धा [ सां० ३।५० ].....(३) समाप्तिमुपुत्तिमोक्षेषु ब्रह्मरूपता [ सां० ५।११६ ] (४) वेदों को कपिलमुनिने अपौरुषेय माना है अर्थात् वह मनुष्यकृत नहीं हैं। नीचे के सूत्र इस बात के साक्ष्य हैं—न पौरुषेयत्वं तद् कर्तुः पुरुषस्याभावात् । मुक्तामुक्तपौरुषोद्यत्वात् । नापौरुषेयत्वात् निष्कामकुरादिवत् । तेषामपि तद् योगे, ऽष्टबाधादिप्रसक्तिः । पस्मिन्नदष्टेऽपि कृतबुद्धिरुपजायते तद् पौरुषेयम् । निजशक्त्यभिध्यक्तेः स्वतः ग्रामाण्यम् । ( सां ५-४६, ४७, ४८, ४९, ५०, ५१ ) " इन छः सूत्रों पर थोड़ा सा विचार करने से ही पता चल जाता है कि कपिल न केवल वेदों को ही मानते थे किन्तु वेदों को ईश्वर-कृत भी मानते थे। फिर उनके ईश्वर-वादी होने में क्या सन्देह रहा।"  
 गंगाप्रसाद उपाध्यायः भास्तिकवाद-५० ३२८-३३१

दिया । “आत्मा च परमात्मा में विशेष अन्तर सांख्य के अनुकूल नहीं माना जा सकता, क्योंकि वहां एक पुरुष ही विद्यमान है; वह पुरुष भोका होते भी निष्क्रिय है, सर्व भूताध्यास होकर भी निर्गुण है । सांख्य का पुरुष इस दृष्टि से सौम्य मानव-रूप में दिखाई पड़ता है, और यह गौण रूप पीछे वेदान्त में ‘सोऽहं’ रूप में साक्षात् हुआ ।

अपने को “सिद्धानां कपिलो मुनिः” कहते हुए अयतारी पुरुष कृष्ण ने सांख्यमत के मानवरूपी पुरुष की ही विस्तृत व्याख्या की है । गीता में सांख्यमत का विशद वर्णन स्पष्टनः किया गया है और प्रकृति पुरुष के स्वरूप पर प्रकाश डालते हुए क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ के उदाहरण में अर्जुन को समझाया गया है कि कर्म करता हुआ भी मनुष्य निष्क्रिय रह सकता है । सुख-दुःख की भावना का त्याग, यज्ञ-फल की सीमा, प्रकृति में कर्म-शीलता, पुरुष का कर्म-प्रार्थक्य आदि गूढ़ विषयों के समझाने में कृष्ण ने सांख्य का ही अनुसरण कर सांख्य के ज्ञानक्षेत्र पुरुष को निरूपित करना उचित समझा है । गीता के निष्काम कर्मयोग और सांख्य के ज्ञान में भी वैसा ही सादृश्य है, कृष्ण का कथन है—“युक्तः कर्मफल त्यक्त्वा शान्तिमाप्नोति नैष्ठिकीम्”<sup>१३</sup> और कृष्ण की शिक्षा से ज्ञान या कृष्ण के मानुषी रूप को देखते हुए अर्जुन ने माना है<sup>१४</sup>—“इदानीमस्मि संवृतः सचेताः प्रकृतिं गतः ।” और कारिका का वचन है—<sup>१५</sup>

<sup>१३</sup> गीता १-४

<sup>१४</sup> गीता १०-२६

<sup>१५</sup> गीता ५-१२

<sup>१६</sup> गीता ११-५१

<sup>१७</sup> सांख्यकारिका ६४, ६५-६६

एवं तन्वाभ्यामान्नास्मि न मे नाहमन्यपरिशेषम् ।

अधिपर्ययाद्विशुद्धं केवलमुत्पद्यते ज्ञानम् ॥

तेन निवृत्तप्रसवामर्यवशात् समरूपविनिवृत्ताम् ।

प्रकृतिं पश्यति पुरुषः प्रेक्षकवद्वस्थितः सुरयः ॥

दृष्ट्वा मयेत्युपेक्षक एको दृष्टाहमिन्मुपरमन्यन्वा ।

सति संयोगेऽपि तयोः प्रयोजनं नास्मि सर्गस्य ॥

किन्तु दृष्ट्वा के मानुषी रूप के दर्शन के अभाव में अर्जुन प्रकृति-गत सांसारिक भुम्भोगार्थ युद्धको सन्नद्ध नहीं थे । सांन्य भी कुछ ऐसा ही लक्ष्य रखता है और वह मानुषी रूप में पुरुषों के भाव समुपस्थित होकर निष्काम व बन्धनमुक्त होने का संदेश समुपस्थित करना है । सांन्य का कैवल्य निष्काम सम-ग्रंशा की प्राप्ति है जिस की ध्याख्या गीता के कर्मयोग में की गई विदित होती है । “ धर्म अधर्म अनित्य संस्कार के क्षय हो-जाने पर मनुष्यको सुख-दुःख का भाव नहीं होना, मानो प्रकृति अपना प्रभाव डालना बन्द कर देती है और सांसारिक

“In any case, the religion of the *Sāṃkhya* is Simplicity in itself. A cultivation of the true knowledge of the essential nature of man is the keynote of the creed. The claims put forward on its behalf in the *Gītā* are not at all exaggerated. But, as we have said, this naked beauty of the *Sāṃkhya* religion can not appeal to the imagination of a worldly man engaged in the pursuit by material objects. It has no gorgeous prospect to offer to him. For him therefore the *Karmayoga* is ready with its brilliant pictures of blissful existence in heaven.” Dr. B. K. Goswami : *Bhakti cult.* p. 46-47.

कर्मों से आत्मा का बन्धन टूट जाता है। यह अवस्था सांख्य-कार का ऐतान्तिक-आत्यन्तिक कैवल्य है।<sup>१३</sup>

सांख्यप्रवचनसूत्र, कारिका के ऐसे कैवल्य को मानता है, प्रकृति-पुरुष के तत्त्वों को भी वैसा ही जानता है। पर उस ग्रन्थ की रचना बहुत समय बाद की है और उसके रचयिता ने बीच के उन विचारों का संग भी अपने ग्रन्थ में किया है जिन विषयों पर कारिका चुप थी।<sup>१४</sup> वैसो चेष्टा में उसने 'ईश्वर' के प्रश्न को भी उठाया और 'ईश्वरसिद्धेः', सूत्र रखा। किन्तु यहाँ यह सूत्र अनीश्वरवाद के प्रमाणवत् रखा गया किन्नी प्रकार विदित नहीं होता, क्योंकि इसका सम्बन्ध प्रत्यक्ष प्रमाण की परिभाषावाले सूत्र १-८६ के साथ है<sup>१५</sup> और उसी पर तर्क के पदान्तर में यह सूत्र भी कहा गया है जिसका अभिप्राय सर्वथा तथ्यपूर्ण है। इसका अर्थ है—क्योंकि ईश्वर की सिद्धि प्रमाण द्वारा हो नहीं सकती जब उस योग्य प्रमाण का ही अभाव है।<sup>१६</sup> इसके पहले एक सूत्र है

सांख्यकारिका १८ 'प्राप्ते शरीरभेदे चरितार्थत्वात् प्रधानविनिवृत्तौ ।  
ऐकान्तिकमात्यन्तिकमुभयं कैवल्यमाप्नोति ॥'

<sup>१३</sup> "The idea, that Kapila denied Iswara, was, it is quite possible, merely inferred, long after his time, from the bare fact of his silence Who can say that, when he lived, the notion of an Iswara had as yet been elaborated?"

Fitz-Edward Hall : Sāṅkhya-Sāra, preface p. 7

<sup>१४</sup> सूत्र १-९१ "लीनवस्तुल्यप्रतिज्ञयसंबन्धान्न दोषः" की वृत्ति के अन्त में भगवत्सूत्र का प्रयोजन बतलाते अनिरुद्ध ने लिखा है—  
"ईश्वरप्रत्यक्षस्यालक्षणमित्यत आह ।"

<sup>१५</sup> अनिरुद्ध ने अपनी वृत्ति में इससूत्र पर लिखा है—'यदीश्वरसिद्धौ

<sup>१०१</sup> "नत्सिद्धौ सर्वमिदं नाधिक्यं सिद्धिः" अर्थात् विषय की जाँच के निमित्त प्रमाण तीन हैं-प्रत्यक्ष, अनुमान और आम वचन। उनमें ही साधारणतया कहे जाते ईश्वर के स्वरूप की कल्पना चाहिए। पर ये प्रमाण बतलाते हैं कि वास्तव में ईश्वर की सिद्धि नहीं की जा सकती, क्योंकि ईश्वर मर्थों से परे परब कहा जाना है और इस दृष्टा में न दृष्टिगत कोई पदार्थ उसका समकक्ष है न अनुमान की कोई वस्तु से उसकी समता समझी जा सकती है। पुनः सांसारिक पदार्थों से उसकी सिद्धि होने में वह मुक्त-चङ्ग-भावों में भी प्रसन्न हो जाना है, पर इससे भी यह परे कहा गया है।<sup>१०२</sup> वैशेषिक के जीवन्मुक्त की धारणा को स्वीकार करने पर भी ईश्वर की सिद्धि नहीं होती, क्योंकि उस लक्ष्य में भी कोई उसका सादृश्य नहीं दृष्टान्त है जिसके प्रत्यक्ष व अनुमान द्वारा ईश्वर को साधारणतया समझाया व प्रमाणित किया जा सके। इसीसे सूत्रकार को कहना पड़ा<sup>१०३</sup> 'उभयथाप्यसत्करन्वम्' फिर अनुमिति की पीक्षेयता के विषय में 'प्रतियन्धदशः प्रति-

प्रमाणमस्ति, तदा तत्प्रयोजनवित्तोपपद्यते । तदेव तु नास्ति ।"

<sup>१०१</sup> सांख्यप्रवचनसूत्र १-८८

<sup>१०२</sup> सांख्यप्रवचनसूत्र १-९३ "सुखदयोरन्यतराभावाच्चतसिद्धिः।"

<sup>१०३</sup> सांख्यप्रवचनसूत्र १-६४. "Ihen", [the Vaisesika

object-] "he may be different [from both], i.e., liberated in life-time (Jivan-mukta) [To this we reply - If the Lord were] of such a kind, he would be unparalleled and the only specimen of a species, [in which case there is no basis whatever for argumentation] R. Garbe: Aniruddha's commentary p 53.



यद्विज्ञानमनुमानम्' कह कर सूत्रकार ने 'आप्तोपदेशः शब्दः' से आप्तवचनप्रमाण-स्वरूप को परखा है।<sup>१०४</sup> सूत्रकार इस प्रमाणकोटि के भीतर आनेवाले शास्त्रवर्णित कर्मफलावगम को भूल नहीं सकता था, उस पर भी उसका ध्यान गया; सांख्य के ज्ञानवाद से इसका भी विरोध पड़ता था। ऐसी दशा में कर्मफलाकांक्षा रखनेवालों का ईश्वर सुख-दुःख से सम्पर्क रखनेवाला ठहरता था; उस से ऊँचा कहे जाते परमात्मा की सिद्धि नहीं हो पाती थी। अतः सूत्रकार ने ज्ञान व योगके बाहर के मुक्त, निरंजन, अज, अनश्वर ईश्वर की असिद्धि को व्यक्त करना प्रमाणित समझा और 'ईश्वरसिद्धः' कहा, किन्तु यह भी स्वीकार किया कि यदि वैसा न कह कर कोई सर्वव्यापक सर्वश सृष्टिकर्ता ईश्वर की कल्पना करे तो उसकी सिद्धि अवश्य हो सकती है।<sup>१०५</sup> "इदंशेषरसिद्धिः सिद्धाः।" प्रवचनसूत्र की चेष्टा से विदित होता है कि उसने नैयायिकों के आप्तोपदेशों के स्पष्टन में ईश्वर-सम्यग्धी दो धारणाओं पर विचार किया और उनमें एक को नैयायिकों के उत्तर में प्रमाण द्वारा असिद्ध तथा दूसरे को सिद्ध बतलाया, पर सांख्य के विचारानुकूल उसने उदासीन पुरुष को सर्वव्यापी आत्मेश्वररूप में अवश्य माना और उसके

<sup>१०४</sup> सांख्यप्रवचनसूत्र १-१००; १-१०१

<sup>१०५</sup> सांख्यप्रवचनसूत्र १-१०६ "अविवेकाद्वा तासद्धेः कर्तुः फलावगमः।"

<sup>१०६</sup> सांख्यप्रवचनसूत्र ३-५७, इस पर अनिरुद्ध ने वृत्ति के आरम्भ में कहा है—“वद्यस्यदमिमत आत्मेश्वरो, भवतु। न्यायाभि-मते च प्रमाणं नास्ति।”

स्वरूप के सत्यज्ञान का नाम अपवर्ग दिया-<sup>१००</sup> “द्वयोरेक-  
 त्वस्य चौदासीन्यमपवर्गः।” इस सूत्र से यह आभास भी  
 निकलता है कि वह अपवर्ग प्रकृति व पुरुष की भीतरी तीसरी  
 साम्यावस्था थी और उसके अनुकूल पुरुष-प्रकृति को, समभू  
 निष्क्रिय पुरुष को प्रकृति से युक्त बना प्रकृति के भोग में लग  
 जाना आध्यात्मिक व सामाजिक पतन था, कारण कि उस  
 दशा में मनुष्य के लोभ मोह-मद म्भार्यादि दुर्गुणों की कमी  
 ही नहीं हो पाती। इस हेतु सांख्य ने ज्ञान द्वारा इनके प्रार्थक्य  
 को समझने व सुख दुःख के भावों को त्याग पुरुष को पृथक्  
 नित्यचेतन देखते हुए प्रकृतिमें सक्रिय होने का सिद्धान्त रक्खा।  
 साख्यप्रवचनम्-<sup>१०१</sup> “नेश्वराधिष्ठितं फलनिष्पत्तिं कर्मणा  
 नत्सिद्धेः” में कर्तव्यपरायणतापूर्ण आत्मस्यप्रमादनाशक जिस  
 पुरुषार्थ का सकेत है वह यग्यस्य वीर लक्ष्मण के “कादर मन  
 वह एक अधारा, दैव दैव जालसी पुकारा” इस वीरताभरे  
 वचन की याद दिला देता है। पञ्चात् यह सांख्यज्ञान गीता  
 में त्रिशद रूप से निष्काम कर्मयोग के नाम से समझाया गया।  
 उस शैली में कृष्ण अर्जुन को ‘ब्रह्मार्पण’ करते हुए कीर्त्तिकर

<sup>१००</sup> साख्यप्रवचनम् ३-६०

<sup>१०१</sup> साख्यप्रवचनम् ५ २, इसका अनुवाद है— “The fruit  
 does not proceed from [ the cause ] guided by the Lord,  
 since this results from work इस पर अनिरुद्ध-वृत्ति का अनु-  
 वाद है “If the Lord were an independent creator, he would  
 create even without work, lie regardless of merit and  
 demerit,—which will not be maintained even by the theis-  
 tic Navya Nyāyika opponent. ] H Garbe इसमें theistic आदि शब्द  
 अनुवादक के हैं।

पुरुषार्थ निष्काम भाव से करने को कहा है, यद्यपि कृष्णानु-  
कूल सबों की भाँति अर्जुन भी मरे हुए अर्थात् नश्वर तन-  
धारी थे । सांख्यप्रवचनसूत्र भी ऐसे ही संकेत करते हैं और  
प्रकृतिपुरुष के भोग्यभोक्तृभाव को ज्ञान द्वारा अनुभव करते  
हुए पुरुषार्थ कर त्रिविध दुःखात्यन्तनिवृत्ति की शिक्षा देता है—  
“यद्वा यद्वा तदुच्छिद्धिः पुरुषार्थस्तदुच्छिद्धिः पुरुषार्थः ।”<sup>१०९</sup>

सांख्य का ऐसा परम पुरुषार्थ-द्योतक अपवर्गमतमूलक  
ज्ञानवाद निरीश्वरवादी नहीं कहा जा सकता, यह भले ही  
कहा जाय कि इसका ईश्वर वादके क्रमशः विकसित ईश्वर-  
वाद से भिन्न<sup>११०</sup>, ज्ञानियों के निमित्त ज्ञानपुञ्ज व निर्गुण है जो  
सांख्य शब्द की गणनाके अतिरिक्त विवेकात्मक ज्ञान का अर्थ  
रखता है ।<sup>१११</sup> वास्तव में भारतीय दर्शन सांख्य परम प्रभावशाली  
है और उसका पुरुष मानुषी रूप व मानवी पुरुषार्थ से सम्बन्ध  
रखनेवाला आत्मज्ञान है ।<sup>११२</sup> अर्जुन को जैसा मोह गीता में

<sup>१०९</sup> सांख्यप्रवचनसूत्र ६ - ७०

<sup>११०</sup> “Be it this or that, its destruction is soul's aim—its destruction is soul's aim.” H. Garbe.

<sup>१११</sup> ‘संख्या सम्यग् विवेकेनाऽऽत्म कथनम्’—विज्ञाननिष्ठु : सांख्य-  
प्रवचनभाष्य में; ‘पञ्चविंशतितत्त्वानां संख्या विचारः ।

‘तमधिकृत्य कृतो ग्रन्थः सांख्य इति सांख्यपदजुल्यति. सङ्ग-  
च्छते ।’ रघुनाथ सकपातीश भट्टाचार्य-सांख्यतत्त्वविलास में ।

‘सम्यक् क्रमपूर्वकं व्यानं कथनं यस्यां सा सद्वा क्रमपूर्वा  
विचारणा’ देवतीर्थ स्वामी : सांख्यतरंग में; ‘संख्याज्ञानं  
प्रवक्ष्यामि परिसंख्यानदशमम्’ . महाभारत १२-११२९३;

<sup>११२</sup> Fitz-Edward Hall : Sāmkhya-Sāra, Preface p 7

<sup>११३</sup> “सांख्यं नाम इमे सत्त्वरजस्तमोसि गुणा मम दृश्या भटं

हुआ था, वैसे मोह से सर्वदा ग्रस्त होनेवाले संसार-संग्राम-भीत पुरुषों के मोह का नाश करना सांख्यदर्शन का लक्ष्य है, इसी से पञ्च-पुराण ने सर्वसिद्धिराट् सांख्यप्रणेतार के सांख्य को मोहनाशक कहा है—<sup>113</sup> “विश्वप्रकाशितज्ञानयोगो मोह-तमिच्छहा ।”



तेभ्योऽन्यस्तद् व्यापारसाक्षिभूतो नित्यो गुणविलक्षणा भावमेति चिन्तनम् ।” शंकरः गीताभाष्य १३-१३ ।

V. S. Ghate : The Vedānta p. 41 “Above all, the Sāṃkhya, a very old and influential school, many of whose dogmas have been accepted even by the Vedānta and whose general influence is clearly seen throughout the philosophical literature of India.....”

पद्मपुराण, निष्कृष्ट-भेद-वर्णनाध्याय में ।

## पाँचवाँ अंश

### क्वचिदन्यतोऽपि

कवि-कुल-कुमुद-कलाधर गोस्वामी तुलसीदास ने परम-सिद्ध रामायण के कथानक आधार के सम्यन्ध में 'नाना-पुराण-निगमागमसम्मतं यद् रामायणे निगदितं' उल्लेख करने के पश्चात् स्वीकार किया है— 'क्वचिदन्यतोऽपि।' यह प्रकट करता है कि पुराणनिगमागम आदि शास्त्रों में वर्णित विषयों के अलावे, अन्यत्र के विचारों द्वारा भी मानस-मधुकोष मर्यादित किया गया है। संस्कृत में वाल्मीकि रामायण ग्रन्थात्म रामायण व हनुमन्नाटक राम-कथा मूलक हैं, गोस्वामीजी ने रामायण-रचना के निमित्त इन्हें अवश्य देखा और उनके पण्डित्यपूर्ण काव्यचमत्कार पर अन्य संस्कृत-शास्त्र-धार्ताओं की भी छाप पड़ी; परन्तु रामायण में ऐसे स्थल तथा वर्णन भी हैं जिनका आधार संस्कृत-साहित्य में जमा नहीं मिलता। वहाँ उनका रूप मिल भी नहीं सकता, क्योंकि वे 'क्वचिदन्यतोऽपि' पर अवलम्बित हैं। मर्यादा-पुरुषोत्तम भगवान् श्रीराम तथा भक्तभवमयमञ्जन पार्वतीश महादेव के आदर्श विवाहावसर पर गाली, दहेज, नेग, महिलाओं द्वारा मखौल प्रभृति ब्रह्मण ऐसे हैं जिनका सम्यन्ध स्पष्टतः क्वचिदन्यतोऽपि के साथ है। विदित होता है कि समाज प्रचलित कृष्णभक्ति की कुराइयों से आर्य्य-वंशजों की बचाने के लिए, रामभक्ति प्रचार में दृढ़ पण्डित-

चूड़ामणि चेदञ्च गोस्वामीजी भी अपने को 'क्वचिदन्यतोऽपि प्रभाव से कोरा रखने में सर्वथा असमर्थ थे और महाकवि के ल्याचारी की हालत में ही लिखना पड़ा—

“जियन जानि मधुर धुनि गागे,  
लै लै नाम पुरुष अरु नारी।”

किन्तु इस लोकमन-प्रभाव-अन्त भाव के चित्रण के लिए गोस्वामीजी को दोष नहीं दिया जा सकता, क्योंकि लोकमन ऐसा प्रबल होता है कि उसकी शक्ति का एकदम निरन्कार किया नहीं जा सकता यद्यपि लोकमन का स्वरूप संस्कृत दृष्टिकोण में सर्वथा सुन्दर और सुगुचिपूर्ण नहीं हुआ करता याम्नाय में 'क्वचिदन्यतोऽपि' में कुछ ऐसा ही चल भी है जिस प्रकार वायु-प्रभाव से उत्पन्न जलम्रोत की लहरें खोल में ही पैदा होने पर भी खोल-सतह को छुन्य कर कुछ समय के लिए अपना पृथक् रूप दिग्ग पुनः खोल में ही विलीन हो जाते हैं, उसी प्रकार क्वचिदन्यतोऽपि भी, जो परम्परागत ममानि विचारों से ही समय २ पर रुचि-वैचित्र्य या 'आत्मनः तुष्टि' के कारण उत्पन्न होता है, अपने नूतनत्व से कुछ समय के लिए मनातन विचारानुयायियों को उद्विग्न कर देता है और अन्त में पुनः प्रवाह में मिले भाग कर लेता है। यह दशा समाज के जीवन में अपना अनेक उदाहरण रखती है और उनके मन में इस निष्कर्ष को पहुँचना पड़ता है कि 'क्वचिदन्यतोऽपि' का स्वरूप में समाज में प्रकट हो विलीन हुआ करता है। पहला स्वरूप इसका लोकरुचि है जो चाहे दश जनों की रुचि हो या दोमहस्र की, इसी में लोकप्रवाद भी सम्मिलित रहता है और लोकप्रवाद की दशा में लोकरुचि इनकी प्रबलता रखती है कि यही २ नौनिश्चों को भी उसके सामने घंटी-की

भाँति खड़ा होना पड़ता है। दूसरा स्वल्प समाज के वैयक्तिक जीवन की आत्मतुष्टि है जिससे प्रेरित हो मनुष्य सर्वदा चिन्तन-मग्न रहता है और एक दूसरे से भिन्नता प्रदर्शित करने में मानन्द पाता है, इसीसे मत-मतान्तर-मतभेद पैदा हुए करते हैं। तीसरा स्वरूप जनसाधारण की स्वाभाविक प्रवृत्ति है, इससे शिष्ट व सभ्यों में प्रचलित मत निरन्तर प्रभावित होता रहता है और सुशिक्षित-सचल-प्रभुतासम्पन्न पुरुषों को भी उस प्रवृत्ति का विचार करते अपने सदाचार को निरूपित करना पड़ता है। चौथा स्वरूप उपेक्षितोपकार है, यह उन समाजप्रेमियों के हृदय में पाया जाता है जो अपने काल में अपने विचारानुकूल शिष्ट व सचल पुरुषों द्वारा उपेक्षित मनुष्यों के उपकार के लिए अपने जीवन का उत्सर्ग करने को सन्नद्ध हो जाते हैं या जो लोककल्याणेष्वला से प्रेरित परिवर्तनकारिणी रायें समाज में प्रदर्शित कर एक क्रान्ति पैदा कर डालते हैं। पाँचवाँ स्वरूप गण्डित्य-प्रकोप है, यह तब उग्ररूप धारण किए दिखाई देता है जब स्वार्थपर भ्रष्टा पहुँचते देव विद्वान् भी स्वाभाविक राग-द्वेष-मद-मान्सर्य के कारण पक्षपातमय कार्य को भी तत्पर हो उठते हैं। छठा स्वरूप है पार्यन्त्य व नूनन्य, जो कुछ समय के उपरान्त अपना स्वरूप पुनः अनन्तकालीन सनातन स्वरूप में समाकृच्छिद्रन्यतोऽपि को लुप्तप्राय कर देता है। एवं प्रकार कृच्छिद्रन्यतोऽपि समाज में सर्वदा कार्यगम रहता है और मानव-मन-वैचित्र्य की पताका फहराया करता है। प्रत्येक विचार व मत इससे ग्रस्त होता रहता है।

तब गोस्वामीजी वेदपुराण-इतिहासादि के आधार लेने पर भी इस 'कृच्छिद्रन्यतोऽपि' को कैसे छोड़ सकते थे ? उनसे राम में ईश्वरावतार का वर्णन करने का लक्ष्य स्थिर किया, उनकी

पूर्ति करते समय कृष्णभक्ति का प्रचलित रूप और समाज-कल्याण के प्रश्न को भी सामने रखा, पाणिन्य के साथ विवेक भी, ऊँचा साथी बना रहा। उनसे आनदीपक की पंक्तियों में वैदिक ज्ञानवाद की महत्ता प्रदर्शित करना माना आवश्यक समझा, तथापि भक्तिभाव की लोकरुचि के अनुकूल दशरथात्मज राम को मय्यादापुरुषों की कोटि से कहीं ऊँचा सर्वव्यापक ग्रह बना 'मजिय राम सब काम विहाई' कह कर ही उन्हें शान्ति मिली। इस प्रकार की चेंप्राएँ तुलसी ही ने नहीं कीं, यरंज ईश्वर्यादी धम्मप्रिय समाजों के इतिहास में अनेक बार की गई हैं और उन चेंप्राओं के भीतर 'स्वचिद-न्यतोऽपि' के स्वरूप हमें प्रत्यक्ष दिखाई देते हैं।

लोकरुचि की जाँच की कोई कसौटी नहीं, न उसकी सीमा है। अनिश्चित काल में अनिश्चित ढंग से लोकरुचि पैदा हुआ करती है। पैदा हो जाने पर वह अपना कोई प्रभाव बिना दिखाए तुरत वहाँ नष्ट नहीं होती, यह तब तक दबी जरूर रहती है जब तक उसका पोषक कोई योग-धीर पुरख नहीं मिलता। लोकरुचि में शक्ति के साथ आह भी होती है, जो अन्याय व अन्याचार को भस्मीभूत करने को अन्त तक समाज में लहरना फिरती है। सामाजिक सुधार, धार्मिक परिवर्तन, वैज्ञानिक आविष्कार और राष्ट्रीय क्रान्तियों में मनस्वियों के मस्तिष्क के साथ लोकरुचि भी काम करती हमें दृष्टिगत हुआ करती है। इसकी ऐसी अस्थिर, अचिन्त्य और अद्भुत, अप्रम्याओं का अनुभव करते हुए ही स्कॉट<sup>१</sup> को काव्यरस करना पड़ा—

<sup>१</sup> Sir Walter Scott : The Lady of the Lake-Canto V-XXX



Who o'er the herd would wish to reign,  
 Fantastic, fickle, fierce, and vain  
 Vain as the leaf upon the stream,  
 And fickle as a changeful dream;  
 Fantastic as a woman's mood,  
 And fierce as Frenzy's fevered blood  
 'Thou many-headed monster-thing,  
 O who would wish to be thy king!

लोकयन्त्रि से लोकापवाद की उत्पत्ति है। लोकापवाद प्रचल होता है, उसका अपमान विद्वान् और वीर भी नहीं कर सकते। यह किन्तु प्रकार प्रभुता-प्राप्त पुरुषोंको भी परान्न कर अपनी ओर आकर्षित कर लेता है इसके परिचय के लिए ईश्वर के अवतार पुरुषोत्तम श्रीरामचन्द्र द्वारा सीता-निर्वाणन के प्रश्न पर एक दृष्टि डालनी चाहिए। आदि कवि वाल्मीकि के राम ने भद्र से पूछा—“काः कथा नगरे भद्र वर्तन्ते विषयेषु च”<sup>१</sup>, भद्र ने डरते डरते लोकमन को प्रकाशित किया कि परधर में वसी सीता को जब रामने ग्रहण किया तो हम लोगों को अपनी स्त्रियों का भी ऐसा आचरण सहन ही करना पड़ेगा क्योंकि—“यथाहि कुरुते राजा प्रजासमनुवर्तते”<sup>२</sup> आदर्श लोकेन्द्रानुकुलाचारी राम बजाहत् हो गए, सुधि आने पर सहसा चोल पड़े—“अपवाद-भय से बचने के लिए प्राण नक दे सकता हूँ, जनकात्मजा के लिए क्या मोह—“अपवाद-भयाद्भोतः किं पुनर्जनकात्मजाम् ?”<sup>३</sup> यद्यपि, “अन्तरात्मा च मे वेत्ति सीता

<sup>१</sup> वाल्मीकि रामायणे, उत्तर० ३४ - ४

<sup>२</sup> “ ३४ - १९

<sup>३</sup> “ ५० - १२

शुद्धां यशस्विनिम् ।”<sup>१</sup> महाकवि कालिदास ने इस प्रसंग में ‘दोहदम्याप्रदानेन यशोदौपमवाप्नुयात्’ के आशापालन में सीता के मुग्ध से वनवास के पूर्व ही स्पष्टतः कहलाया है—‘इयेष भूयः कुशवन्ति गन्तुं भागीरथीतीरतपोवनानि’,<sup>२</sup> तोर्भ गम से उन्हें स्वीकार करानी ही पड़ी—“अवैमि चैनामनयेदि किंतु लोकापवादो बलवान्मतो मे ।”<sup>३</sup> उत्तरगमचरितम् के वैदिक विचारप्रेमी महाकवि भवभूति ने सीता निर्वास के पहले से ही राम से कहलाना आगम्य कर दिया है—‘आराधनाय लोकानां मुञ्चतोनास्ति मे व्यथा ।’<sup>४</sup> दुर्मुख से लोनेच्छा सुनकर हृदयती राम ने पुनः कहा—‘सतां केनापि कार्येण लोकम्याराधनं व्रतम् ।’<sup>५</sup> इस विषय समस्या-सम्यन्त्र में आदि कवि ने यह भी दर्शाया है—

देव्यामपि हि वैदेह्यां सापवादो यतो जनः ।

रक्षोगृहस्थितिर्मूलमग्निशुद्धौ त्वनिश्चयः ॥

फिर वाल्मीकि-रामायण में जावालि-राम का सवाद<sup>११</sup> लोकरुचि सम्यन्धी मत के ही आधार पर है और उसपर वैयक्तिक आर्थिक लाभ की जो गहरी छाप है उसे कभी २ नास्तिक मत की उपाधि प्रदान की जाती है, परन्तु वह समाज के ही मत का प्रतिनिधि है और मानव समाज के आग्निक हृदयों

<sup>१</sup> वाल्मीकि रामायणे, उत्तर- ४५ - १० .

<sup>२</sup> कालिदास रघुशतम् १४ - २८

१४ - ४०

<sup>३</sup> भवभूति - उत्तरचरितम् १ - १२

<sup>४</sup> " १ - ४१

<sup>५</sup> " १ - ६

<sup>११</sup> वाल्मीकि रामायण, अयोध्याकाण्ड राम जावालि-सवाद

मे भी वैसे भाव प्रतिपल प्रकट होते पाए जाते हैं। बाइबिल में कुमारी मेरी के गर्भवती होने पर जोसेफ पर भी लोका-  
वद-भय अधिकार जमाते दिखाई देता है, जिसके कारण जोसेफ ने मेरी को अर्द्धांगिनी रखना नहीं चाहा,<sup>12</sup> पर उस समय ईश्वरीय सत्ता द्वारा वह भय दूर किया जाता है, प्रदूत<sup>13</sup> जोसेफ के पास आकर उसे शान्त करते और मेरी के भ्रम से जनप्रता प्रभु जेसस के प्रादुर्भाव का विश्वास देते ; वे जोसेफ का डर दूर करते कहते हैं— "Joseph, thou son of David, fear not to take unto thee Mary thy wife : for that which is conceived in her is of the Holy Ghost." ऐसा नहीं करने पर मेरी की जो यनीय दशा होती वह अनुभव की बात है, पर लोकापवाद तो वैसे विषम दारुण फल से क्या सम्बन्ध, वह तो अपने मन में अपनी सत्ता का संरक्षण चाहता है।

ऐसे प्रचलित लोकापवाद का उद्गम है मनुष्य के वैयक्तिक जीवन की आत्मतुष्टि की भावना। प्रत्येक मनुष्य की रुचि भेद-तर होती है और उसमें कुछ ऐसा वैचित्र्य अवश्य होता है जो दूसरे से मेल नहीं खाता। जिस प्रकार एक ही आरुति दो मनुष्य नहीं होते उसी प्रकार दो की भी रुचि एक ही होती और ऐसे अन्तर के कारण समाज परिवर्तन-त भी हुआ करता है। आत्मतुष्टि-जनित रुचि-वैचित्र्य के

<sup>12</sup> "Then Joseph her husband being a just man, and not willing to make her a publick example, was minded to put her away privily." Holy Bible, St. Matthew 1-19

<sup>13</sup> Holy Bible- St. Matthew 1-20

अभाव में समाज निष्पाण नज़र आता क्योंकि उसमें चेष्ट नहीं होती और समाज में जो एक धार जहाँ आसन जम लेता उसे वहाँ सुख वा दुःखमें जमे रहना पड़ता। इसी विद्य में समाज-धारक धर्म के लक्षण में मनु ने आत्मतुष्टि को भी रक्षित है। विद्वानों के भी कामों में यह आत्मतुष्टि विद्यमान रहनी है, इसे गोस्वामी जी ने रामायण-रचना में प्रदर्शित कर कहा है—“स्वान्तः सुखाय तुलसी रघुनाथगाथा भागानिबन्धमपि मञ्जुलमाननोति।” एवं प्रकार प्रत्येक युग में विद्वान् परम्परा का अनुसरण करते ‘स्वान्तः सुखाय’ समयानुकूल षड्विध्य तोडिप को अपनाया करते हैं और अविद्वान् साधारण पुरुष भी ऐसा ही करते हैं। ईश्वरवाद में जो अनेक परिचर्चन हो रहे हैं और हो रहे हैं उनमें भी आत्मतुष्टिका हाथ है। ईश्वर सम्बन्धी अनेकानेक विशिष्ट विचार स्थापित किए जाते पर भी स्वान्तःसुखाय नर्क वितर्क क्रमगत रहते हैं श्री भावसाम्य होने पर लोकशक्ति के रूप में ये प्रकट हो नूतनत्व प्रदर्शित करने लग जाते हैं। गोस्वामीजी ने ईश्वर के नाना स्वरूप-चिन्तन को ध्यान में रखते वैयक्तिक आत्मतुष्टि व व्यापकत्व कर कहा भी है—“जिनकी रही भावना जैसी प्रभु भूगति देगी तिन तैसी।”

आत्मतुष्टि के साधनों में अन्तर विद्यमान रहना भी मानव समाज में अनिवार्य है, क्योंकि विद्या-बल-बुद्धि की समानता सबों में नहीं होती और इन्हीं के अनुकूल आत्मतुष्टि का रूप भी हुआ करता है। जनसाधारण की

“मनुस्मृति १-६ “वेदोऽखिलो धर्ममूलं स्मृतिशीले च तद्विदाम्।

भाषातर्कव साधूनामात्मानस्तुष्टिरेव च ॥”

प्रवृत्ति शिष्ट च अशिष्ट दोनों ही रूप धारण किया करती है और समाज नेताओं को उसके अनुकूल रहने का प्रयत्न बराबर करते रहना पड़ता है। साधारणतः यह पाया जाता है कि जटिल व कठिन चिन्तन में लोग अपना मस्तिष्क लगाए रहना नहीं चाहते वे सहज साधारण दिव्य और अलौकिक बातों की ओर सहसा भुक्त पड़ते हैं। इसी से जादू-टोना-टोटका-मंत्र-तंत्र आदि चमत्कारपूर्ण विषयों की अत्यन्त प्राचीनता पाई जाती है। भारतीय चिन्तन के प्राचीनतम ग्रन्थ वेदों तक में इनके उल्लेख उसी ढंग के पाए जाते हैं जिम् तरह की प्रतीति आज भी पाई जाती है। वैदिक ऋषि जिस समय प्रकृति-सौन्दर्य द्वारा एक प्रजापति के अनुभव में लीन थे, जनसाधारण जादू-टोना में मोद मान रहे थे। "वैदिक ऋचाओं के संग्रह में तत्त्वचिन्तनपरक मंत्रों के साथ वे भी संकलित किए गए और अथर्ववेद में उनकी सत्ता स्पष्ट चिद्यमान मिलती है।" इसी से वेद आर्य्य और अनार्य्य

---

15 ' the prayers to the gods in connection with the great Some sacrifices with their prevailing mythical colouring, darkened very often by priestly mysticism, offer but scant occasion for the mention of sorcery, or the plainer practices of everyday life Yet sorcery and house practices there were in India at all times M Bloomfield Hymns of the Atharva veda introduction p XXX—Sacred Books of the East Vol XLII

16 ' In essence it is a collection of spells for every conceivable end of human life, spells to secure success of every kind, in the assembly, in public life, to restore an exiled king, to procure health and offspring, to defeat rivals in

दोनों ही प्रकार के पुरुषों लिए निःश्वमित कहे गए हैं, इसे यजुर्वेद ने स्पष्टतः स्वीकार किया है <sup>१३</sup>—“यथेमां वाचं कल्याणीमावदानि जनेभ्यः । प्रहाराजन्याभ्यां शुद्राय चाप्याय च म्याय चारणाय ।”

किन्तु इस सम्बन्ध में यह भी जान लेना चाहिए कि किसी भी काल में शिष्ट विचार के प्रतिकूल या विरोध में आत्मतुष्टि या स्वाभाविक प्रवृत्तिके कारण अशिष्ट भाव के उत्पन्न हो जाने पर शिष्टविचारवादी अपने प्रायस्य के लिए अवश्य ही अशिष्टवादियों को दवाने की चेष्टा किया करते हैं कुछ कालतक विरोधान्मक संघर्ष चलते हैं । अशिष्ट विचार परम्परागर्भ से ही व्यक्त होने पर भी जब शिष्ट विचारों पर अपने परिवर्तित स्वरूप का धक्का पहुँचाने लगते हैं तो मनुष्य-शुद्धि कभी २ घृणा-हं-क्रोध आदि का भी शिकार बन बैठती है और सबल निर्बल को दया देना पसन्द करता है । उस समय धार्मिक विवाद उठ खड़े होते हैं । असुर, म्लेच्छ, मेहतर आदि शब्दों के परिवर्तित अर्थों का यही कारण है <sup>१४</sup> और वैदिक स्तुतियों में देवनिद्र, दास, अन्नत्र, अन्निद्र, अपव्रत, आदि शब्द भी प्रमाणित करते हैं कि उस समय आर्य्य ऋषियों के शिष्ट विचार के विरोधक अनेक थे और आर्य्यऋषि उनका अतिष्ठ भी चाहते

love, to stride away diseases in every form, to win wealth and so on.” A. B. Keith Religion and Philosophy of the Veda, p. 18

<sup>१३</sup> यजुर्वेद २६-२

<sup>१४</sup> इन शब्दों के पुराने अर्थ आधुनिक अभिप्राय में बहुत भिन्न हैं, उन्हें उचित अर्थ में समझना है ।

थे । " शिशनपूजकोंको ऋषि मान नहीं देते थे, " तो भी शिशनपूजक उद्रे रहे और कालान्तर में ऋषिवंशजों में गेय-वैष्णव मत चलने पर लिंग और शालिग्राम में इंद्रवरमा की 'भावना धार्मिक मानी गई । इस से यह निष्कर्ष निकलता है कि विरोधक भावों की तत्पर अवहेलना की जाती है जबतक वे सफल नहीं हो उठते, याद में वे व्यापक होने लगते हैं और बेसी दशा में जनसाधारण को स्वाभाविक इच्छाओं भी शिष्टविचारवादियों द्वारा अपने में मिला ली जाती है" । एवं प्रकार अशिष्ट शिष्टता को प्राप्त हो जाता है, पर पुनः रुचिवैचित्र्य दूसरे रूप में शनैः २ दूसरी दिशा से आने लगता है । यह आदान प्रदान का क्रम है, जो निरन्तर होता रहता है ।

10 'The fact, however, is that there must have been a rise in the long run a strong wave of popular reaction against the Veda, whose most salient teaching is sorcery' M Bloomfield 'Hymns of the Atharva-Veda—P xxix—The Sacred books of the 1st vol XLII

२० ऋग्वेद ७-२१५ "स शर्धदर्यो विपुनस्य जतोर्मा शिशनदेवा अपि गुरुर्न न ।", १०-१९-३ "अनर्वा यच्छतदुरस्य वेदो मन्त्रिभदेर्वा अभि वर्ष सा भूत ।"

-) "The priests, in fact, instead of standing apart from ordinary life and developing their own views in difference to those of the people, appear to have aimed, as time went on, at absorbing *en masse* the popular rites and decking them out with their own poetry and their ritual elaboration" A. B Keith Religion and Philosophy of the Veda, P 56

दण्डविधान में त्याग भी एक दण्ड है, शोरी को समाज से वृथक् कर उसे सुधार-पथ पर लाने की चेष्टा की जाती है चाहे उसका फल कुछ भी हो। धार्मिक दुनिया में भी दण्ड-नीतिधारी विद्वान् ऐसा किया करते हैं। पंचायतों द्वारा दण्डित और जानिच्युत करने का निर्णय उसी के प्रमाण हैं। यह जानि के शिष्ट व मयल व्यक्तियों द्वारा किया जाता है और इसका उपयोग हमसमय पण्डितवर्ग द्वारा भी होना पाया जाता है जब उसके निश्चिध विधान के विरुद्ध कोई राय समाज में विशेषता के विचार से प्रकट की जाती है इसका रूपक सुरेश्वर इन्द्र के धेयव्यक्त कृत्यों में पौराणिकों द्वारा बड़े ही सुन्दर शब्दों में घाँथा गया है, जिसका समर्थन करते गोस्वामीजी ने कहा है—“विघन मनावहीं देवकुचाली”। देवेश इन्द्र जब किसी मनुष्य को धार्मिक श्रेष्ठता द्वारा जंचा उठते देखते उनका हृदय इन्द्र-पद-छीन जाने के भय से काँप उठता। उसी तरह इन्द्रोपासक याज्ञिक पण्डित-पुरोहितों का भी चित्त चंचल हो जाना बहुत सम्भव है जब उनसे यत्नमय यज्ञों का विरोध होते अपने समाज में यज्ञ-नष्ट देखा, उनसे यह भी देखा कि अध्वर यज्ञ के पक्षपाती द्विज यज्ञ के स्थान में शानवाट की इच्छा रखते हैं। वे आरम्भ में वैसे लोगों को समाज से बाहर और धर्मच्युत करने का ढंग निकालने के सिवाय और क्या कर सकते थे? ऐसा ही किया, जिसके मुक्तभोगी द्विजवंशी ब्राह्मण शास्त्र में दण्डित

“मनुस्मृति—१० “द्विजातयः सवर्णान्मु जनयन्यवर्णान्नु यात् ।

तान्सावित्रीपरिभ्रष्टान् ब्राह्मणानिर्वभिनिर्दिशेत् ॥२०॥

ब्राह्मणं जायते विप्रान्पापान्मा भूर्जकण्टकः ।

भामन्यवाटधानौ च पुष्पधः शैल मृग च ॥२१॥



होते हैं। किन्तु इससे उन्हें सफलता नहीं हुई, कारण कि वहि-  
तों में ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य सभी थे और वे अलग ही सचल  
ने लगे। उन्हें समाज में ले लेना ही प्रिय जँचा, वात्यस्तोम  
वेधि<sup>२३</sup> का आयोजन निकाला गया और उसके द्वारा वात्यों  
को सभी अधिकार दिए गए। फिर वात्य वेद पढ़ने लगे  
और ब्राह्मणों का उनसे सहभोज भी आरम्भ हो गया। ऋग्वेद  
के वात और पंचविंश ब्राह्मण के गरगिर-कदुवादियों<sup>२४</sup> का  
तृथकत्व भी ऐसे ही प्रयत्न में नष्ट होता गया क्योंकि अथ वे  
समाज के भीतर मान पाने लगे।

यज्ञ के विरोधकों को समाज में ले लेने पर याज्ञिकों को  
अपने विचार भी बदलने पड़े और हम पाते हैं कि ब्रह्मवाद  
ने ब्राह्मणकालीन यज्ञों की प्रधानता ही नष्ट कर दी। यज्ञ के  
स्थान में ब्रह्मवादी पैदा होते गए और तार्किकों की श्रेणियाँ  
भी एक के बाद दूसरी बनीं। पण्डितों का जन्म उसी तर्क-  
शृंखला में हुआ और उस समय ऐसे दल भी बने जो ब्राह्मण-  
मन का विरोध करते थे, वे गौतम बुद्ध के समय में भी विद्य-

इहो महश्च राजन्याद् वात्यान्निष्ठिविरेव च ।

नटश्च करणश्चैव सप्तो द्विद्व एव च ॥२२॥

वैश्यास्तु जायते मा-यासुधन्वाचाध्य एव च ।

कारुण्यं विज-भा च मैत्रः सान्वत एव च ॥२३॥”

पंचविंश ब्राह्मण अ० १० ; लाट्यायनधौतसूत्र ८-६ ; कात्या-  
यनधौतसूत्र १० ८८९—९२

<sup>२३</sup> ऋग्वेद १-१६३-८, ३ २६-२, ५-५३-११

गीशा : जनवरी-१९३४, पृ० १८५; पंचविंशब्राह्मण-अ० १० पृ०

३५२-६६३ J. B. Andersen R. A. S. Vol. XX, p. 353

मान थे । “ ब्राह्मणधर्म में संन्यास का निर्माण होने पर न्यायी संन्यासियों में समय २ पर ऐसे लोग भी मिलने गए जो कर्म से मुक्त मोड़ परायणो जी पौधों की तरह समाज के मते विचरण किया करते थे । “ वे पण्डित नाम से इतना भ्रमण करने और विमर्श-तर्क-न्याय मीमांसा के आधार पर कोरा विवाद किया करते । ” इसमें श्रमण्यता का विनाश आरम्भ हुआ । लोकरुचि को यह बुरा लगा, उसका भी खण्डन आरम्भ किया गया और गीता-शुद्ध रूप को गीता में कर्मयोग की श्रेष्ठता बतलाने श्रमण्यता के मिथ्याचार को खण्डन कर दिया । जब गौतम बुद्ध ने भिक्षुसंघ का निर्माण किया तो ऐसे नियम बनाए कि त्याग द्वारा धर्मकार्य भिक्षुओं में हो सके आमोद-प्रमोद के लिए कर्मत्यागी बन कोटि भिक्षु नहीं बने

कथमे कथनक ग्रहणार्थ की लहर और गीता के कर्मयोग

25 “Further, to all appearance, these teachers, whether Brāhmins or not by birth, were in their general attitude anti Vedic and anti Brāhmanic as perhaps the Budha himself.” A History of Pre-Buddhist Indian Philosophy, P. 189

26 “But it was not long before the starved ascetic with his wild appearance and great reputation for sanctity, inspired an awe which, in the unscrupulous, was easily turned to advantage. The Yogi became more or less of a charlatan, more or less of a juggler.” Hopkins History of Religions, P. 331

27 “They were teachers, or sophists, who spent eight or nine months of every year wandering about precisely with the object of engaging in conversational discussions on matters of ethics and philosophy, nature-lore and mysticism.” Prof Rhys Davids: Buddhist India, P. 140-1

का प्रभाव भारतीय समाज में व्याप्त रहा यह निश्चित रूप में रहना कठिन है, क्योंकि निश्चित 'समय का कोई' लिखित प्रमाण उपलब्ध नहीं, कल्पनाएँ तो नरह २ की की गई हैं। लेकिन ऐसे प्रमाण आवश्यक मिलते हैं कि सांख्यवादी आदि दार्शनिकों की स्वतंत्रता और औपनिषदिक विचारों<sup>१८</sup> ने समाज में ऐसे लोगों को पैदा कर दिया था, जो ब्राह्मणमत की दुरा-इयों का दिग्दर्शन निर्भय जनता को करा सकते थे।<sup>१९</sup> वे उस समय प्रचल हो जाते जब लोकमन कोई परिवर्तन चाहती। ईसा पूर्व छठी शताब्दी में ऐसा ही घटित हुआ। उस समय साहित्यिक भाषा संस्कृत के ही रहते भी प्राकृत का मान साधारण प्रयोग में बढ़ रहा था। तोभी धर्मग्रन्थ तो संस्कृत में ही थे और धार्मिक कृत्यावसरों पर उन्हीं के मंत्रोच्चारण किए जाते जैसा आज भी है। उस समय समाज में जातीय अभिमान और धार्मिक भेद भी जोरों पर था, जाति-च्युत करना पण्डितों के हाथ की बात थी। ऐसे लोग अधिक संख्या में थे जिन्हें ऊँचे लोगों के समान सामाजिक अधिकार प्राप्त न थे; वे परिवर्तन के इच्छुक थे, क्योंकि ब्राह्मणमत के आडम्बर-भेद-धृष्टा-तिरस्कार उन्हें प्रिय न था। समय देव

<sup>१८</sup> "The thoughts of the Upanishads led in the post-Vedic period not only to the two great religions of Buddhism and Jainism, but also to a series of philosophical systems". Dr. Paul Deussen : Outlines of Indian Philosophy, P. 34

<sup>१९</sup> "...hundreds of years before Budha's time movements were in progress in Indian thought, which prepared the way for Buddhism and which can not be separated from a sketch of the latter". Dr. Hermann Oldenberg : Buddha-P 6

सांख्यवादी प्रभृति स्वतंत्र चिन्तकों की अनुयायी परम्परा में क्षत्रियकुमार पाण्डनाथ और गौतम बुद्ध ने इसी लोकदर्श का नेतृत्व ग्रहण किया और उनसे समाज-सुधार के यत्न आरम्भ किए।<sup>३०</sup> ये ब्राह्मणों के विरोध में बड़े हुए और जे पहले से विरोध कर रहे थे उनसे भी उनका घादघियाद हुआ। पुराण कम्मप, मम्मलि गोमाल, अजित केस कम्मलो पकुथ कथायन, मज्झय चेलत्थपुत्त और निगय नाथपुत्त नामके छ प्रमुख श्रमणों के साथ गौतम बुद्ध के चित्र-चिन्तन होने के प्रमाण मिलते हैं।<sup>३१</sup> तर्क में दार्शनिक विचारों का सुन्दर व्यञ्जन उनकी शक्ति के बाहर था, नवीन युक्तियों से ईश्वर-रूपको भी नूतनय देने में ये अममर्य थे और वैदिक विचारों की भी इनमें परिष्कृति नहीं होती। लोकमतानुसरण के दृढ़ प्रेम उनमें था और इसी यत्न पर ये जनसाधारण के भाषाओं में अपनी शिक्षाएँ देने लगे। उनके द्वारा पशुपत्य प्रमाण

30 "If it were possible to reply to the inquiry in one word, one might perhaps say that true Buddhism theoretically stated, is Humanitarianism meaning by that term something very like the gospel of humanity preached by the Positivist, whose doctrine is the elevation of man through man—that is through human intellect, human intuitions, human teaching, human experiences, and accumulated human efforts—to the highest ideal perfection. But such a reply would have only reference to the truest and earliest form of Buddhism." Sir Monier Monier-Williams, *Buddhism*, p. 11-12.

31 Dr Beni Madhab Barua, *A History of Pre-Buddhist Indian Philosophy*, p. 188-9.

यशों का खण्डन किया गया, भेदभाव निर्मूल बताय गये, सामाजिक समानता को जोर दिया गया, आचार-पालन कर्त्तव्य कहा गया और ईश्वर तथा वेद पर प्रधानता नहीं रखी गई।

बौद्ध और जैनमत लोगों को उस समय बहुत पसन्द आया, ब्राह्मण-धर्म के विरोधक या यागिकरुद्धियों को पसन्द नहीं करनेवाले पर्याप्त संख्या में नए मतों का स्वागत करने लगे, नूतनमतानुयायियों की संख्या प्रतिदिन तेजी से बढ़ने लगी, "दानियों की सम्पत्ति नूतन मतों की सहायता में जाने लगी, बड़े-२ मठ स्थापित किए गए, उनके खर्च के लिए गाँव दान में दिए गए और भिक्षुओं का दल तत्परता से भ्रमण कर नए मत की शिक्षा देने लगा।" इस समय वैदिक होता, ऋगाता, अध्वर्यु, ब्रह्म आदि के विरोधक ग्रात्य परिव्राजकों की परम्परा के बुद्धों और

---

1- "If we might believe the Buddhist texts on this subject, Buddha's career was nothing but one great uninterrupted victorious march. Wherever he comes, the masses, it is old as time after time, flock to him. The other teachers are deserted, they are silent if he 'raises his lion voice in the assemblies'. Whoever hears his discourse, is converted." Dr. Hermann Oldenberg. Buddha, P. 170

2- "Personally the bhikshu has taken the vow of poverty and lives on alms, but the order has possessions, it is rich and the origin of its wealth is of very ancient date, if, as its traditions, which are in no way improbable, allege, it is true that some of the donations in India were made to it as far back as the life time of Buddha." A Barth. The Religions of India, P. 127 -

नीरवर्धनों की दूरी आयात ऊँची हो समाज का शासन बदलने लग गई; तब ब्राह्मणों के निश्चित स्थान के स्थान में हिनयान व जैनमत विराजमान दिखाई देने लगे और मगध व निगन्ध धार्मिक शुद्धियों के सामान का पात्र बने।

विदित होना है कि कुछ काल तक ब्राह्मण अवाक रहे, परंतु अनेक बुद्ध के अनुयायी भी बने। ऐसा स्वाभाविक भी था जब उनके सामने उनके असंख्य यजमान ब्राह्मणिक कट्टियों से ऊब कर नूतन मत का स्वागत करने लगे थे। पर पीछे ब्राह्मणधर्म के संरक्षकों को चिन्ता हुई, वे स्मरण-रक्षार्थ चेष्टाएँ करने लगे।<sup>34</sup> चेष्टा के लिए उद्यत होने का अवसर भी उनमें पाया। बौद्ध भिक्षुओं में स्पर्धा था, कुछ ऐसे थे जो अपने लान के लिए स्वतंत्रता चाहते थे, ऐसे लोगों से स्वयं गौतम बुद्ध को बराबर भय रहा।<sup>35</sup> तोभी स्वभाव स्वभाव

<sup>34</sup> "He may often have found the local influence of respected Brahmans an obstacle in his path, but against this a hundred other Brahmans stood by him as his disciples or had declared for him as lay members" Dr Hermann Oldenberg *Budha* P 171 2

<sup>35</sup> J R A S, Vol XIX, old, P 311 "It was only when the authority of the sacred books was not merely tacitly set aside or undermined, but openly discarded and denied, and the institutions founded on them were abandoned and assailed by the Buddhists, that the orthodox party took the alarm" Muir

<sup>36</sup> "In his opinion it was only the wicked and selfish monks who achieved their selfish ends by introducing principles of Dhamma and Vinaya which provoked heated contentions" N Dutta *Early History of the spread of Buddhism*, P 217

ही है। आँगों यन्त्र किए गए मनों की ओर दौड़े लोगों में भी अनेक को गौतम की संसार-निम्पूहना की शिक्षा उतनी अच्छी नहीं लगने लगी, वे अन्तर चाहने लगे। ब्राह्मणों का कर्मकाण्ड भी क्षतिग्रस्त हुआ था। वे अवसर पर बौद्धमत का विरोध करने को तुले: <sup>27</sup> किन्तु उन की आत्मभिन्न घेरा धर्म-द्वेष-प्रेरित हुई, जिसे पाण्डित्य-प्रकोप कहा जा सकता है। वे अपने विरोधकों को अपमानित करने पर उतारू हुए, उनके विरोधक स्लेच्छ-वृषल-नास्तिक कहे गए और श्रंग वंग-कलिंग सौराष्ट्र-आदि बौद्धप्राय देशों में तीर्थयात्रा के सिवा जाने पर पुनः संस्कार तक का विधान किया गया। पर इससे काम सधते नज़र नहीं आने पर उनने "कचिदस्यतोऽपि" का सहारा ले आत्मतुष्टि व जनसाधारण की प्रवृत्ति के अनुकूल उपचार पर उद्यत हुए। वैष्णवमत की स्थापना की जाने लगी और नए मनों की समानता की पूजापाठ-विधियाँ वैष्णवमत में मिलाई गईं। शुंगशासन की स्थापना होने पर ब्राह्मणों को राज-साहाय्य भी प्राप्त हुआ और पुष्पमित्र तथा रानी बालश्री <sup>28</sup> से पूरी सहायता मिली। पुष्यमित्र ने वैदिक रीति के अनुकूल अश्वमेध यज्ञ तक किया, <sup>29</sup>

<sup>27</sup> "Especially was it no longer possible when they had to share along with it the liberality of kings and the great. From that moment a vehement antagonism arose, and the sacerdotal caste, assailed at once in its functions and its revenue, must have felt that it was its very existence that was threatened" A. Barth The Religions of India, P. 126

<sup>28</sup> Buhlar Inscription at Karli, No. 17. A. S. W. I. IV, 109

<sup>29</sup> "The memorable horse sacrifice of Pushyamitra

जिस प्रोत्साहन से ब्राह्मण अपनी चेष्टाओं में अग्रसर हुए और उनका प्रयत्न गुप्त राजाओं के समय में नितान्त सफल हुआ. गुप्तवंशी राजाओं द्वारा राजसाहाय्य पाकर ब्राह्मण धर्म फिर स्थिर व प्रभावशाली हो आया, लेकिन यागिक या ब्रह्मवाद के वैदिक स्वरूप में नहीं, हिन्दू धर्म के आधुनिक वेश में।

विरोध के कारण डेढ़भरी बुद्धि चिक्के गँवा बैठती है और उस दशा में किसी भी समाज के विद्वान् तक अपने विरोधकों के प्रतिकूल कहने में नहीं हिचकते। ब्राह्मणधर्म के विरोधकों के विरुद्ध भी कभी २ ऐसा घटित हुआ। नास्तिकोपाधि से समन्वित किए गए कुछ नाम ऐसे हैं जिनके साथ सम्यक् सिद्धान्त वास्तव में मानव-हित के विरोधक नहीं कहे जा सकते, न वे ईश्वर की ब्रह्माण्ड-व्यापिनी सत्ता को ही परिवर्तनप्रस्त करनेवाले सिद्ध होने हैं। तोभी नास्तिकता की कोटि में उनकी गणना की गई, जिसका एकमात्र कारण था उनका लौकिक विभूतियों का भाव लोक-हृदय में भरना और इस कार्य के मार्ग के विरोधक भावों का खण्डन करना। बृहस्पति, चाण्वक, गोतममुद्र, पार्ष्वनाथ आदि के मत इसी लक्ष्य के हैं, तथापि यत्र तत्र वे नास्तिक कहे गए हैं और वे अनिश्चरवादी के नाम से सम्योद्धित किए गए हैं। जिसके जवाब में बौद्धमत के भी पंडित नास्तिकता का दोष ब्राह्मणों के ही मते मढ़ 'जैसे को तैसा मिले' को चर्चितार्थ करते पाए जाते हैं। किन्तु उनके

---

marked in early stage, in the Brahmanical reaction, which was fully developed five centuries later in the time of Samudragupta and his successors." V. A. Smith *The Early History of India*, P. 213



मनोंपर निष्पक्ष विचार करने से ज्ञात होना है कि उनकी यनाई नास्तिकता ईश्वरवाद का पण्डन नहीं करनी, न धानमय तर्क का मूलोद्घेद ही, बल्कि उनके मन ईश्वरवादियों के अनैस्य व अनरिथरता को दूर कर उनको ऊँचा और सबल बनाते हैं। उन्हें नास्तिक शब्द से ही रयाति देने पर भी उन की शिक्षाओं की दृष्टि से 'नास्तिक' शब्द का कुछ और ही अर्थ उनके मध्यम में करना पड़ता है, क्योंकि उनकी भागनीय नास्तिकता 'Atheism' से नितान्त भिन्न है<sup>४०</sup> और विदेशीय नास्तिकों के विचार उनकी चिन्तन-कोटि के अनर्गत नहीं गढ़े जा सकते। ईश्वरवाद का अभिप्राय लौकिक जुगुप्सा रुदापि नहीं, न ईश्वरवाद अन्याय या अन्याचार का ही समर्थक है। ईश्वरवाद का आन्तरिक लक्ष्य मानवजाति में प्रेम पैदा कर घृणा-द्वेष-अन्याचार को दूर करना है, मनुष्य को देवतारूप बना वसुंधरा को देवलोक में परिणत करना है। बृहस्पति-वाल्मीकि-युद्ध आदि के पुरुषार्थ प्रचारक व अर्थ-काम प्रदायक मन विचारने से इस व्यापक भाव के विरोधक कभी नहीं सिद्ध होते, उन से तत्कालीन किसी अन्य मन को क्षति भले ही पहुँची हो, पर यह तो इस विराट् विश्व में होता ही रहता है। पुनः बौद्धमत के प्रथम प्रचार के समय की सामाजिक स्थिति पर, जो गृथपाल सुत्तान्न और संयुक्तक निकाय में मिलता है, विचारने से स्पष्ट विदिन होता है कि कैसे युग में गौतम ने प्रेम को प्रधानता प्रदान दी।

<sup>४०</sup> "In the domain of Sanskrit philosophical literature, the Nistika is not generally synonymous with-Atheist"

कौटिल्य के अर्थशास्त्र का आरम्भ 'ॐ नमः शुक्रबृहस्पतिभ्याम्' से होता है, वहाँ रामकृष्ण त्रिप्णु महेश-गणपति-प्रभृति में से किसी का स्मरण नहीं किया जाता। वस्तुतः वैसा उचित भी नहीं जँचता जब कौटिल्य को पूर्वानायों द्वारा कथित पृथ्वी-स्वामिपालन के अर्थशास्त्र का उल्लेख अभिप्रेत था।<sup>११</sup> इससे यह भी निष्कर्ष निकलता है कि शुक्र-प्रणीत शुक्रनीति और बृहस्पति रचित ब्राह्मणशास्त्र ग्रन्थ समाज ने आर्थिक चिन्तन से सम्बन्ध रगते थे<sup>१२</sup>। ऐसा

<sup>११</sup> "पृथिव्या लभे पालने च वायव्यर्थशास्त्राणि पूर्वाचार्यैः प्रस्तावितानि प्रायशस्तानि सहैकमिदमर्थशास्त्रं कृतम्।" Dr J Jolly कौटिल्यम् अर्थशास्त्रम् पृ० १, Vol I

<sup>१२</sup> शुक्र और बृहस्पति समाजशास्त्रविद् अर्थशास्त्रके आचार्य थे, नाम्निकता के प्रचारक नहीं। इस सम्बन्ध में भ्रमवश डाक्टर बॉलीने *ArthaSastr of Kautilya* के Vol II पृ० ४ की टिप्पणी में बृहस्पति की सम्मति को heretical opinions' लिखा है, उनकी ऐसी धारणा का मूल ब्राह्मण्यमूत्र की भूमिका में Dr F W Thomas M A. की ये पंक्तियाँ जान पड़ती हैं—'The text here edited with a translation was brought to notice in the course of a search for a celebrated treatise also ascribed to Vishnupati, namely the exponent of the Lokāyata or Carvaka doctrine, the crude corporealism of India. डाक्टर टॉमस का यह धारणा सर्वदर्शनसंग्रह में भाष्याचार्य-कथित—“बृहस्पतिमतानुसारिणा नास्तिकशिरोमणिना चाप्यपि” वाक्यांश पर अवलम्बित है।

कौटिल्य के आचार्य बृहस्पति को ही नास्तिक कहने पर यह विचारना और भी आवश्यक हो जाता है कि क्या वास्तव में वह नास्तिक थे, क्या कौटिल्य व चाणक्य नास्तिक थे, या द्वेपदम्

त्रिचांग समाज के लिये कदापि नास्तिकतामय नहीं कहा जा सकता, क्योंकि अर्थरहित समाज कोरे धार्मिक सिद्धान्तों से कभी पसन्द नहीं कर सकता। कहा है—‘भूखे भजन न होय भुपाल ।’ आज भी अनेक ऐसे विद्वान् विद्यमान हैं जो ‘अर्थ’ और ‘काम’ को ही सब कुछ मानते हैं और ‘धर्म’ को वे कोई स्थान नहीं देते यदि देते भी हैं तो उसका विचार नैतिक प्रकाश की दृष्टि से करते हैं। सासारिक जीवन के महत्त्व के जाननेवाले बृहस्पति की दृष्टि में भी विद्या दो ही है—राजनीति व सम्पत्तिशास्त्र। इसीका बल्लेख कौटिल्य ने भी अपने मन के आरम्भ में किया है, यथा—‘वार्ता दण्डनीति श्वेतिगार्हस्पत्या । सधरणमात्र हि त्रयी लोकयात्रात्रिद्व इति ।’ वार्ता सम्पत्तिशास्त्र है इसे कौटिल्य ने १४ अधिकरण के चतुर्थोऽध्यायारम्भ में स्पष्टतः कह दिया है—“वृषि पाशुपाल्ये प्राणिन्या च वार्ता ।”

कौटिल्य के अर्थशास्त्र में तत्र मत्र की कल्पनाएँ नहीं हैं। वहाँ समाज को सयत व सम्पन्न बनाने के व्यवहार का विवरण है। कौटिल्य ने इसी दृष्टि से चार वर्ग भेद किए हैं—आग्नीक्षकी, त्रयी वार्ता, दण्डनीति। इनमें आग्नीक्षकी के भीतर सात्य, योग और लोभमत हैं<sup>१</sup>। लोकायत शब्द का अर्थ किसीन ‘नास्तिकवाद’ किया है पर यह गलत जान

बुद्धि से व नास्तिक कह गए जैसा महात्मा और बुद्ध के सम्प्रदाय में भी मिलता है ?

<sup>१</sup> ‘साम्य यागा लोकायत च यान्वीक्षका’ J Jolly, कौटिल्यायम्  
अर्थशास्त्रम्-७० ४

पड़ता है।" रास्त्र में वह लोकमत, लोकप्रचलित साधारण धारणाएँ, लोकेश्या आदि लोक-विचार सम्यन्वी भागों का द्योतक है। हिलेब्राण्टन महोदय ने भी इसका अर्थ किया है—*auf die welt gerichtet* अर्थात्—'इह लोक का विचार करनेवाले।'<sup>44</sup> इसी कारण कौटिल्य का कथन भी है कि राजदण्डपालित हो चतुर्णाम् के लोग—'स्वधर्मकर्माभिग्नो वर्तते मरेषु वर्मसु' अपने अपने धर्मकर्म में लगे रहने हैं। कारण कि सामाजिक और व्यक्ति की उन्नति के लिये दण्ड की अन्यन्त आवश्यकता है, उचित विचार के बाद दण्ड देने से ही लोग धर्म अर्थ-काम में प्रवृत्त होते हैं। कौटिल्य ने अपने आचार्य मत से प्रमाण देने भी कहा है कि जिस किसी को समार की उन्नति चाँहनीय हो उसे चाहिये कि, वह दण्ड को सदैव उड़ाये रहे, लोगों को बश में लाने के लिये दण्ड से दूसरा अच्छा साधन नहीं। यह कथन उस युग के भी सर्वथा अनुकूल था जिस विद्रोह भेद शत्रुता पारस्परिकयुक्त के युग में कौटिल्य का जन्म हुआ, ऐसे भी इसकी आवश्यकता

<sup>44</sup> "शामशास्त्री जी ने इस शब्द का सभ व्य अर्थ नाम्निकवाद दिया है।" गोपाल दामोदर तामसकर कौटिल्य अर्थशास्त्र मीमांसा ७० १९

<sup>45</sup> Anukshaki comprises the Philosophy of Sakhya yoga, and Lokayata (Atheism) R. Shrinivasiah Kautilya's Arthashastra, p 6

<sup>46</sup> Hillebrandt Alt—Indien p 170

इसके उद्धरण के साथ डा० जोशी ने अर्थ किया है—'समार की तरफ मुँके हुए।' सुधा वर्ष १ स० १ पृ० २०

<sup>47</sup> "भान्नीशकीप्रयोगार्थानां योगक्षेमसाधनो दण्डः। सम्य नातिर्द-

गृहती ही है। प्रकृति में यही नियम जारी है, इसीसे व्यावहारिक जगत के लिए मन्स्यन्याय पर जोर दिया गया है। लोकायत युक्त आग्नीक्षिकी की निम्नांकित व्याख्या भी लोकायत के सर्वहित-कामना-स्वरूप पर काफी प्रकाश डालती है—

प्रदीपः सर्वविद्यानामुपायः सर्वकर्मणाम्।

आश्रयः सर्वधर्माणां शश्वदान्नीक्षिकी मता ॥

कौटिल्यार्थशास्त्र का लक्ष्य इस तरह समाज के कल्याण के निमित्त होने के कारण वह समाज की धारण-शक्ति से युक्त माना जा सकता है; तब वह धर्म का विरोधक नहीं, न नास्तिकों का शास्त्र कहा जा सकता है। बलिक ६ वे अधिकरण के ७ वें अध्याय के अन्त में अथर्ववेद की शृणु ले 'तस्यामाथर्वणां कर्म सिद्धरम्भाश्च सिद्धयः' कह वह अपनी हार्दिक आस्तिकता स्वीकार करता है। अर्थशास्त्र विषय भी अथर्ववेद का ही उपवेद कहा जाता है—यथा 'अथर्ववेदस्य अर्थशास्त्रम्।' <sup>१३</sup> बृहस्पति-मत का अनुसरण करने के कारण भी कौटिल्य नास्तिक

ण्डनीति । अन्वयलाभार्था लब्धपरिरक्षणी रक्षितविवर्धनी वृद्धस्य तर्धेषु प्रतिपादनी च । तन्व्यामायत्ता लोक्यात्रा । तस्मात्लोक्यात्रार्थो नियमुद्यत-  
दण्डः स्त्रान् । ... सुविज्ञानप्रणीतो हि दण्डः प्रजा धर्मार्थकामैर्योजयति ।  
दुरप्रणीतः वामक्रोधाभ्यामज्ञानाद्धानप्रस्थपरिव्राजकानपि कोपयति  
किमत्र पुनर्गृहस्यान् । अप्रणीतो हि मास्यन्यायमुद्भावयति । बलीयान-  
बलं हि प्रसते दण्डधराभावे ।" ] Jollis कौटिलीयम् अर्थशास्त्रम् पृ० ६

<sup>१३</sup> पं० भगवद्दत्त : बार्हस्पत्यसूत्रम् के भूमिका भाग में, पृ० २

नहीं रहे जा सकते, बल्कि वह श्रीर उनके आचार्य लोकार्थी  
 थे और अर्थ द्वारा जनता के प्रिय-भाषक थे । तथापि समाज  
 में उनके प्रतिकूल धारणा के फैलने के दो कारण प्रतीत होने हैं  
 १. ता कि अर्थशास्त्राचार्य बृहस्पति लोकमन के प्रतिनिधि होने  
 के कारण द्वेषभाव से नास्तिक कहे गए, २. रा कि बृहस्पति  
 नाम का नास्तिक कोई दूतग ही था; किन्तु उसका ग्रन्थ उप  
 लब्ध नहीं होने के कारण उस पर कोई राय यहां नहीं दी जा  
 सकती ।<sup>१४</sup> एवं प्रकार चार्वाक भी समाजशास्त्र प्रणेता बृहस्पति  
 का अनुयायी और धर्म के पवित्र लक्ष्य में भ्रष्ट स्वलाभ  
 चिन्तक धनभेद-मोह-प्रसून याशिक पण्डितों का विरोधी  
 लोभायक का प्रतिनिधि था, जो पण्डितों द्वारा कभी २  
 नास्तिक की उपाधि से समाज के लिए अपमान-पात्र माना गया  
 है; और कालान्तर में पुनः वैसी ही चेष्टा कर कुछ शास्त्रों में

<sup>१४</sup> "Somedeva Suri (10th century A D) says in his  
 Yashastikāh बृहस्पतिनीतय इवादेवमातृका (p. 13 Nirṇaya-  
 Sagar 1901) and his commentator Shrivatsadev Suri १११५  
 बृहस्पतिनीतय इव । यथा बृहस्पतिनीतय आचार्यशास्त्राणि देवं सर्व-  
 भातिविशेषं न मन्यन्त । So, according to the commentator  
 the Nītikarā Brihaspati was the renowned Cārvāka  
 Brihaspati the politician, being connected with Manu and  
 others of the theistic school, was certainly a theist  
 Somadeva and his commentator confuse the two  
 Brihaspatis' Bhṛṅga-vaddatta- वाहस्पत्य मूत्रम्, Introductory  
 remarks p. 9 .

<sup>१५</sup> महाभारत के शान्तिपर्व में युधिष्ठिर और कृष्ण ने चार्वाक का  
 विमूढ प्रकरण किया है, उसमें यह भाव स्पष्ट दिखता है ।

पार्श्वनाथ और बुद्ध भी नास्तिक कहे गए, यद्यपि वास्तविकता ऐसे भ्रान्तिमूलक उपाधि-प्रयोग का सर्वथा खण्डन करती है और कौटिल्य-बृहस्पति-बुद्ध आदि को लोकमत का प्रतिनिधि व समाज का शुभेच्छु सिद्ध करती है।

निरुक्तकार यास्क के पहले कौत्स हो गए थे, उन्हें वेदमंत्र अनर्थक जान पड़े<sup>१०</sup>। जान पड़ता है कि ऐसे दुरुह मंत्रों की ओट ले पहले जो याज्ञिक पशुबलिको मोत्साहन दे रहे थे और यह जो अपनी आय की सम्पत्ति बनाए बैठे थे, उनके सामने चावर्वाकमत समुपस्थित किया गया—“अनृतव्याघातपुनरुक्त दोषैर्दृष्टितया वैदिककर्मन्यैरेव धूर्तवकैः परस्परं कर्मकाण्ड-प्रमाणवादिभिः ज्ञानकाण्डस्य ज्ञानकाण्डप्रमाणवादिभिः कर्मकाण्डस्य च प्रतिसिद्ध्यनेन व्याधूर्तप्रलापमात्रत्वेन अग्निहोत्रादेर्जीविकामात्रप्रयोजनत्वात्।”<sup>११</sup> यह कथन निस्सार नहीं था, इसके पीछे एक प्रयत्नेच्छा थी समाज की ऐसी ही धारणा बलिप्रेमी धनी याज्ञिकों की वेदप्रियता के प्रतिकूल थी। याज्ञिक किसी का सुनते न थे, लोकमत वैसे यह द्वारा ईश्वर-प्राप्ति में अविश्वास रखता था तोभी वे उसे वेद-वचन-यज्ञ रखना चाहते थे। हेतुशास्त्राश्रय द्वारा श्रुति-स्मृति की अवहेलना करनेवाले छिजों के भी बहिष्कार का दृढ़ नियम रहते

<sup>१०</sup> निरुक्त अ० १ खं० १५—“स्वार्थस्य च मन्त्रार्थप्रत्ययस्य च साधकम्।

यद्येत मन्त्रार्थं प्रत्ययार्थं क्रियते, अनर्थकमेव भवतीति कौत्स आचार्यों-  
मन्यत इति वाक्यशेषः। वस्मात् ? अनर्थका हि मन्त्राः। मन्त्राणां यदा-  
नर्थक्यं तदेदं नोपेक्षितव्यम्, एतेन नैरन्मोषागम्येक्षितव्यम्।”

<sup>११</sup> माध्याचार्यः : सर्वदर्शनसंग्रह पृ० ३

सी चार्वाकमत के आचार्यों ने प्रसार किया। उस विरोध का उद्देश्य था नौनित्र नाम के शास्त्रों के अनुकूल सर्व साधारण को सुखी बनाना और उसके मार्ग में पड़क जो प्रचलित पारलौकिक विश्वास या उस अस्वीकार करने से पवित्र लक्ष्य नहीं काग्य माध्याचार्य का अपने मंत्र 'दर्शनसंग्रह' में 'नियंतानाथय उन्नि निश्चयेसनिधि शिवम्' कहने पर चार्वाक का स्मरण हो आया और उनके लिखा कि हम 'निश्चयेसनिधि' कैसे कह सकते हैं जब बृहस्पति मयानुयायी नास्मिन्निश्चयेसनिधि चार्वाक ने सभी धारणा का मूलच्छेद कर दिया है और चार्वाक ही ऐसी चेष्टा का प्रभाव वास्तव में महसूस ही नहीं होता जा सकता, क्योंकि अन्त में चार्वाक के इस उचन का अनुनाशन करने हैं- १६

यात्रर्ज्याय मुखं जीवन्नास्ति मयुग्मोचर ।

भर्माभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुत ॥

चार्वाकमत को वास्तव में हिंसाशील यनानुयायी धनधान्यसमन्वित परोपक्षी पण्डितों में तर्क करके पुण्या को प्रधानता देनी थी, क्योंकि दधी जनना धर्म में अधधडा गन्ती प्राप्ति नहीं कर सकती थी। उस अधधडा को

मनश्चुति १. १ 'वाच्यमन्यत न मूलं इत्युक्त्याध्यायाद् द्विज ।

स मायुमियहिष्कार्यो नास्तिश्च वदन्तेन्द ॥"

'अथ कथं परमद्वयस्य निश्चयमप्रद्वयमभिधानं बृहस्पतिमता सुमारिणा नास्मिन्निश्चयेसनिधि चार्वाक्य दूरस्यारि वाद् । दुरण्ड निश्चयस्यारिश्च उच्यते । प्रायग सर्वप्राणिनस्तान् वायमाव मुखं जावन्नास्ति मयुग्मोचर । भर्माभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुत इति पण्डिताध्यायान् नास्तिश्चमयाच्यनुमागवायकमाव पुण्यायो मयम ना



दूर करने और पण्डितों की आडम्बरपूर्ण यागिक क्रिया को निस्तार सिद्ध करनेके लिए चार्वाक ने प्रयत्न-प्रमाण को आधार बनाया; प्रत्यक्ष प्रमाण साधारण जनता पर प्रभावशाली भी होता है, इसी से जादू-टोना-चमत्कारों में बहुतों की रुचि सहसा हो जाया करती है। प्रत्यक्ष प्रमाण से तर्क भी चार्वाक बड़ी बुद्धिमत्ता से की और पण्डितों को चकित कर डाला। वे तर्क नितान्त व्यर्थ नहीं थे, बल्कि लोकायत-सिद्धयर्थ सांसारिक अभ्युदय-जनक धर्मशास्त्रों पर अवलम्बित थे। “चार्वाक-मत का नाम ‘लोकायत’ अर्थानुकूल है या नहीं इसे जानने के लिए मानव प्रकृति पर जरा हम विचार करें। हम क्या चाहते हैं? दुःख का त्याग कर सुखी बनना, सुख के बाधकों को दूर कर आनन्द-सोपान को निर्विघ्न रखना। इसी तरह (मिस्यार्थी) काँटे निकाल कर मत्स्य खाते हैं, धान्यार्थी भूसा आदि दूर कर पकाया भोजन ग्रहण करते हैं, जंगली जानवरों के डर रहते भी किसान सानन्द निर्भय कृषि करते हैं और

पारलौकिकमर्थमपह्नुवानाश्चार्वाकमतनुवर्त्तमाना ण्कानुभूयन्ते । अतएव चार्वाकमतस्य लोकायतमित्यन्वयमपरं नामधेयम् ।” माध्याचार्य-महर्षदशमसंग्रह पृ० १-२

“पर मेरा मत है कि लोकायतों को नास्तिक न कह हेतुवादी अर्थशास्त्री कहना चाहिए; क्योंकि वास्तव में ये लोग सांसारिक अभ्युदय के लिये ही प्रयत्नवान् थे। इसलिये ये लोग उस कार्य की निंदा करते थे, जिसे unproductive यानी अवर्द्धनशील कहा जाता है।” डा० हेमचन्द्र जोशी: मुद्रा धर्म । खंड १-पृ० २०

कर्मवीर प्राणों को हथेलियों पर लेकर कर्तव्य-पालन में श्रम कीर्ति लाभ करते हैं। जो भिन्न बना डर कर सुख की आशाएँ छोड़ देता है वह मूर्ख कहलाना और पशुवत् दुःख में परमुख जोहना जीवन व्यतीत करता है। यह पुरुषार्थवाद है, जिसके अभाव में समाज कदापि अपने को उन्नतिशील नहीं रख सकता। उसी की विशद व्याख्या पुरुषार्थवादी चार्वाक ने की; उसने सुख ही को पुरुषार्थ कह कर कोई अनौचित्य नहीं दिखलाया, न नीचे के चर्चन में कोई मिथ्या बात कही—

त्याज्यं मृत्युं विषयसङ्गमजन्म पुंसां  
दुःखोपखृष्टमिति मूर्खविचारणैषा ।  
ग्रीहीन् जिहामति सितोत्तमतण्डुलाढ्यान्  
को नाम भोस्तुषकणोपहितान् हितार्थी ॥

ऐसे सिद्धान्त के दल का नाम चार्वाक था, जो सम्भव किसी प्रसिद्ध चार्वाक के नाम पर रखा गया था<sup>१५</sup>। इस दल का चार्वाक अकेला पुरुष नहीं हुआ; यदि प्रत्येक युग में धर्म के साथ मतान्तर का प्रचार होने लगने पर चार्वाक के समान लोक-प्रतिनिधि भारतीय धर्म-जगत में पैदा होते गए हैं। दूसरे धर्म के इतिहास में भी इसके समानता है, क्योंकि यह स्वभाव से सम्यग्धर्यता है और प्रत्येक जन-समुदाय में ऐसे स्वभाव के मनुष्यों का होना अनिवार्य है। इसी कारण कहा जाता है कि विहिंस्र और जहन्नुम

<sup>१५</sup> "They appear to have formed associations, more or less avowed, under the title of *Cārakas* (from the name of one of their teachers) and *Lōlōyatas*, or 'secularists.'" A. Barth : *The Religions of India* p. 56

का दरवाजा बन्द कर देना आसान है लेकिन लोगों की ज़बान पर ताले लगाना दुश्वार है। प्राचीनतम वैदिक काल में जब इन्द्र के प्रभुत्व के आगे आर्य्यमहर्षियों के मस्तक मुके हुए थे कुछ लोग थे जो कह रहे थे--“यं स्मा पृच्छन्ति कुहसेति” “नंद्रो अस्तीति नेम इत्य आह क ई' ददर्श कमभिष्ट्वाम्” “और यशकाल में परलोक के निमित्त यज्ञों का सम्पादन होते भी देख संदेह प्रकट करनेवाले थे”। यह प्रमाणित करता है कि पुरातन काल से ही प्रचलित सिद्धान्तों के दोषों को ओर लोफायतों की दृष्टि जाती रही और उनकी परम्परा सर्वदा कार्यरत रही फिर बौद्धमत-प्रचार के समय उनके दल ने कुछ काल के लिए सबल रूप धारण कर परिवर्तन-चक्र को चाल किया।

बौद्धमत पर विजय पाने के निमित्त लोकदन्त्रि को अपना ने पर ब्राह्मणधर्मानुयायियों में भी कुछ ब्राह्मण संन्यासियों का संघ भिक्षु व निगन्थों के मुकाबले को तत्पर हुआ। तब ईश्वर-पूजा में प्रतिमा-पूजन को विशेषता दी गई, ब्राह्मणों के भी मठ बनाए गए, मठों में धूमधाम से पूजा की जाने लगी, चमत्कारपूर्ण कहानियों की रचना जारी हुई और शाक्त तथा तांत्रिकों की धारणाओं की समानता में शैवमत तथा भक्तिने समाज में समादृत की गई। बौद्धमत के मुकाबले में नैयायिक और मीमांसक फिर एक बार सम्हल कर खड़ा हुए और

<sup>५६</sup> ऋग्वेद २-१२-५; ८-१००-३

<sup>५७</sup> ऋग्वेद २-१२-५, ८-१००-३;

कठोप० १२० “ये यं प्रेते विचिक्षिप्ता मनुष्येऽस्तीत्येके नायमस्तीति चेके।”

तैत्तिरीय संहिता ६-१-१-१

उन्ने ब्राह्मणमत को प्रधानता देना आरम्भ किया। उस समय श्वशुर स्वामी और कुमारिलभट्ट ने यागिक पक्ष को ही ग्रहण किया। सोऽहं, ब्रह्मवाद आदि ज्ञानमार्ग का आध्यात्मिक आश्रय नहीं लेनेके कारण कुमारिलभट्ट के सिद्धान्त सबल नहीं हो पाए, उनका पक्ष निर्वल रहा; किन्तु यह कमी शीघ्र ही गौड़पादाचार्य द्वारा दूर की गई और उन्ने वेदोपनिषदों का साहाय्य ले वेदान्त को काम में लाया। गौड़पादाचार्य के बाद इस क्रम में शङ्कराचार्य का प्रवेश हुआ और उन्ने अपनी नई युक्तियों से नव ब्राह्मणमत को जोर देना आरम्भ किया। श्वशुर आया कि बौद्ध-जैनमतों की ओर मुझे लोग भी नव ब्राह्मणमत की ही ओर आने लगे; आना स्वाभाविक भी था क्योंकि गौतमबुद्ध की पुत्र-कलत्र-वैराग्यवाली शिक्षा जनसाधारण को प्रिय नहीं थी, वे तो प्रत्यक्ष देगते थे कि संसार में जो कुछ भी वे करते हैं पुत्र-कलत्र-प्रेम के ही कारण करते हैं।

जैनमत और बौद्धमत के आचार्यों ने जब यह अनुभव किया कि ब्राह्मण अपनी रन्नति के लिए लोकरुचि के मम-कलत्र बनकर नूतन विचारों से समन्वित हो रहे हैं तो उन्हें भी अपनी रक्षा की धुन हुई। कुछ लोग मंस्कृत में ही ग्रन्थ रचना कर अपने मतों के नूतनत्व की रक्षा करने पर उतारू हुए। सिद्धान्तों में भी परिवर्तन बौद्धों ने आरम्भ कर दिया। हिनयान महायान का रूप धारण करने लगा। उम्र समय उत्तर भारत के बौद्ध विचारों पर जुरस्त, ईसाई और यूनानी विचारों के भी प्रभाव पड़े और ब्राह्मणधर्म की जनप्रिय

वातें निःसंकोच बौद्धमत में ली जाने लगीं। ईसा बाद २ वीं सदी में कनिष्क सदृश प्रतापी राजा की पर्याप्त सहायभूति बौद्धमत को प्राप्त हुई। "अलावे इसके प्राकृत के बदले संस्कृत शास्त्र रचना शुरू की गई। अश्वघोष, देव, कुमारान्त और नागार्जुन ऐसे प्रसिद्ध विद्वान् हुए, जिनने संस्कृत-बौद्ध-साहित्य को समुन्नत किया। इससे थोड़ा बल बौद्धमत ने फिर मिला। ईसा बाद ७ वीं सदी में नूतनब्राह्मण-मान्यता होती भी राजा हर्षवर्द्धन बौद्धमत के तरफ झुका और उसने दोनों के सिद्धान्तों को अपनाया। इससे यह मान्यता होता है कि समाज में नूतनब्राह्मणधर्म व बौद्धमत के संघर्ष के कारण पारस्परिक आदान-प्रदान अभिन्नताधारण करता जा रहा था। ईसा बाद आठवीं सदी के आरम्भिक पाल राजा महायान-बौद्धमत के मान्यता रहे, पर अन्तिम पाल राजा नूतनब्राह्मण-

Buddhism, the result of a 'complex interaction of Indian, Iranian, Persian, Christian, Gnostic, and Hellenic elements' as a forlorn hope against the rising supremacy of revived Brahmanism—first asserted by Pusyamitra, then triumphantly proclaimed by Queen mother Bala in the second century, and carried on by the Brahmanical Andhras in the south. The violent diatribe against the Brahmins in *Asvaghosa's Vyasaśūci* explains and is explained by the ignified contempt for the Buddhist in *Pratijñā*, pp 43-6, and a calm vindication of a Brahmana's superiority in *anchātrā*." Dr A Banerji-sastri : 1921 J R. A S p. 377.

59 "After the conclusion of the business of the council,

धर्म के सहायक बने। सम्भवतः सिद्धान्त में महायान हिन्दू धर्म के भीतर निहित होता जा रहा था। विष्ट-संश्रमर के ग्यारहवीं शतक में सहजिया-सम्प्रदाय और नाथ सम्प्रदाय चैण्यमत के सामने निर्यत दिखाई देने लगे। उस समय की हिन्दी-यंगली-उड़िया की रचनाओं में चैण्यमत सम्बन्धी जो उद्गार मिलते हैं वे व्यक्त करते हैं कि चैण्यमत योद्धों के अग्रणी रूप को अपने में मिलाता जा रहा था। पाण्डित्य-प्रकोष भी दूर हो गया था और बुद्ध को भी अवतार मान उनकी पृथक् शिक्षा को हिन्दूधर्म के भीतर स्वीकार करने को पण्डितवृन्द उद्यत था। गीतगोविन्द-रचयिता महा-कवि जयदेव<sup>११</sup> इसे घोषित भी करने लग गए थे, कृष्ण-भक्ति में मग्न ग्रह लोगों को समझा रहे थे<sup>१२</sup>—

“निन्दसि पञ्चविंशहह धृतिजातं

सदयहृदय दर्शितपशुघातम् ।

केशव धृनबुद्धशरीर जय जगदीश हरे ॥”

बौद्धमत और जैनमत में पारस्परिक प्रेम का भाव था, वह भाव चैण्यमत में आ जाने पर बौद्धमत के पार्थक्य की आवश्यकता जाती रही और जैनमतानुयायी तो पहले ही से

Kaniska renewed Asoka's donation of the Kingdom of Kashmir to the church, and went home through the Baramulla Pass.” V. A. Smith, Early History of India, p. 234.

<sup>११</sup> “जयदेव कविः परमः कृष्णभक्त भार्गीव ।... जयदेवकविर्गोविन्द-समयोऽपि विस्तृतं सत्वरसैकान्तवत्क

मासिदिशि कालेनाथं”  
महोपाध्यायः गीतगोविन्दकाव्यम्-प्रस्तावना

<sup>१२</sup> भीमपदेवविरचितं गीतगोविन्दकाव्यम् १-२

बौद्धों की दशा से शिवा ले अपने उद्गम की प्रधानता आप स्वीकार करने लग गए थे। जैनमत के साथ संघर्ष की भारी आवश्यकता ब्राह्मणधर्म को हुई भी नहीं। ग्यारहवीं सदी के बाद बौद्धमत का नूतनत्व जाना रहा, अनात्म-मिडान्न पुनः ब्रह्मवाद के क्रोड में शान्ति प्राप्त करने की चेष्टा में रत हुआ, यद्यपि इसके पूरा होने में एक लम्बा समय लगा। १६ वीं सदी तक बौद्धमत का प्रभाव यत्र तत्र कायम रहा, जिसके प्रमाण की कमी नहीं। ११ वीं सदी के भुवनेश्वर मन्दिर और १२ शताब्दी के पुर्गे-मन्दिर इसका पक्का प्रमाण रखते हैं। उन से विदित होता है कि बौद्धमत और नवब्राह्मणमत किस प्रकार ऐक्यसूत्र में बँध जाने को येचन हो रहे थे।

निर्विवाद है कि पुरी के मन्दिर की मूर्तियाँ के समान कोई दूसरी मूर्ति अन्यत्र नहीं मिलती, न जाति-पाँति के भेद का वैसा तिरस्कार ही अन्य तीर्थों में पाया जाता है। वास्तव में पुरी पर बौद्धमत का प्रभाव था और वहाँ भाई-बहन की प्रतिमाएँ भी बौद्धमत के बुद्ध-धर्म-संघ के सूचक-रूप में स्थापित की गई थीं, जाति-पाँति का भेद भी बुद्धमतानुसार दूर किया गया था। इनके पर भी वह ब्राह्मणमत का परम प्रसिद्ध तीर्थ स्वीकार किया गया। १६ वीं शताब्दी में चैतन्य महाप्रभु ब्रह्मण्यमत की रक्षा को कटिबद्ध हुए। उनसे कीर्तन से ख्याति प्राप्त की। किन्तु चैतन्य महाप्रभु के सिद्धान्तों के पूर्ववर्ती १३ से १५ वीं शताब्दियों में भी अपना कार्य कर रहे थे। उसी मिलसिले में चैतन्य महाप्रभु गौतम की भाँति देवत्व से संयुक्त किए गए और इनने अपनी शिष्याओं में मनुष्य मात्र को देवतावत् श्रेष्ठ माना, निष्काम प्रेम को श्रेष्ठ बतलाया। गौतम के समान चैतन्य महाप्रभु ने भी अपनी स्त्री का त्याग किया, माना का संग छोड़ा।

पर नवव्राह्मणमत ने इन कारणों से उनकी उपेक्षा नहीं की, वग्नू चौदमन को अपने में मिलाने में तत्पर हिन्दुओं ने चैतन्यदेव को पूरा सम्मान दिया। कारण था कि उस समय समाज की नीति ही बदल रही थी, एकता को अग्रमग्न व्यक्ति कलंक को भी सहन कर समता की क्षमता के उपदेश में मान रहे थे:—

“रुलंकसागरं सिनान करियि एला ड'चा माथार केश,  
निरे ना मिजिधि, जलना छुइवि, नम दुग सुख क्लेश।”

अन्त में चैतन्य महाप्रभु ने साग संगय ही दूर कर दिया। उनके कृष्णमक्ति द्वारा प्रेम व मेल को इतना ऊँचा उठाया कि सारा भेदभाव हिन्दू-समाज से उस समय दूर हो गया। उनमें न वेद को ईश्वरप्राप्ति का साधन कहा न श्रौपनिषदिक ज्ञान को आचक्ष्यक धनलाया, योग-याग से भी अपने को दूर रक्खा श्रौंग ज्ञान-कर्म के विवेचन को भी नहीं उठाया। उनमें मुक्ति का माग ‘गधारुण’ के नामोच्चारण मात्र को प्रचारित किया। वह इस नामाच्चारण को नितान्त पवित्र रखने में मत्क रहे श्रौंग नथुरा मृन्दावन के कृष्ण से अपने कृष्ण को कुछ भिन्न रक्खा। वाच्यरूप में यह ईश्वरवाद इतना सहज था कि साधारण से साधारण मनुष्य भी इसे ग्रहण कर सकता था। इससे बढ़कर सीधा माग जनसाधारण के लिए दसग क्या हो सकता था? उनका उपदेश हुआ “सर्व त्यागकरि करे कृष्ण भजन”, यह समाज में प्रतिध्वनित हो उठा और बाद

62: D. C. Sen History of Bengali language and Literature, p 465 “Yet the Krishna of Vrindavan, Mathura and Kurukshetra is as different from Chaitanya of Navadvīpa as ever were any two characters in history”



के लेकर व प्रिया ने भी इसे ही दुहाना अपना करवा दिया। इस कृष्णकीर्तन के बाद बौद्धमन का अवशेष भी भाग्य में नहीं रह गया, वह नई लहर अपने पुगान वेदिक ध्योत में निर्माण पा शान्त हो रही।

बौद्धमत ब्राह्मणधर्म में मिलकर अपना पृथक्त्व तो गँवा बैठा नहीं, पर उसने जिस भाव का विकास किया था वह उसको अपने में फिर अदृश्य नहीं कर सका। उससे ब्राह्मण धर्मानुयायियों के चिन्तन व आचार में एक भारी अन्तर उपस्थित हुआ। समाज में नए २ मतों की स्थापनाएँ होने लगीं, ब्राह्मणधर्म फिर अपने आचार विचार में बदरना लाने लगा, जानि और आश्रम सम्बन्धी विचार बदलने लगे और ऊँच-नीच का भाव फिर सबल होने लगा। देश में इस्लाम-मतानुयायियों के आगमन के कारण ब्रह्मावृत्त का क्याल भी प्रबल हो चला। समाज में अनेक जानियाँ अवृत्त पतित रही गईं और उनसे मेल जोल में घुणा का समावेश हुआ। तीर्थ के पण्डित-पुजारियों द्वारा इसे विशेष प्रोत्साहन मिला। पण्डित-वृन्द भी इसे बल देना रहा, क्योंकि धर्म का रूप ही उनके हाथों बदल गया। पुगान वैदिक धर्म नूतन पौराणिक विज्ञान बन गए। पुराण के 'ध्रुव्युक्त परमो धर्मः स्मृति शास्त्रगतोऽपरः' कहने पर भी व्यवहार में पुराण ही प्रधान होते गए। धर्मविद् पण्डितों द्वारा समाज में युगबल, अवतारवाद, प्रतिमा पूजन, तीर्थ-तरण, व्रतानुष्ठान, कथाश्रवण, जन्मागत जाति, पितरश्राद्ध आदि का प्रचार किया जाने लगा। वैदिक यह, वेदपाठ, वेदांगध्ययन, उपवेद चिन्तन, दर्शन मनन और उपनिषद्-साध्याय वी और लोगों का ध्यान ही नहीं रहा और कथावृत्ति पालक परिष्ठान ने 'समाजोपकारे

मतान्तरों से जनित पारस्परिक वैमनस्य को दूर करने के निमित्त सनातनधर्मानुकूल वेदों के पवित्र ज्ञान की प्रधानता आधुनिक हिन्दू-समाज के सामने प्रबल प्रमाणों से सिद्ध की और पारस्परिक भेदों का नाश कर वेदों के प्रकाश में सत्य-ग्रहण की शिक्षा दी। पौराणिक विचारों को नहीं ब्राह्मण-वाले लोग उस शिक्षा के अनुवर्त्ता बने और वैदिक मतानुयायियोंका दल 'आर्यसमाज' के नाम से स्थापित हुआ। दलितों को भी इससे सहारा मिला, ये दयानन्द के विचारानुकूल अपने उद्धार को व्याकुल हो उठे। स्वामी श्रद्धानन्द ने शुद्धि-आन्दोलन को बल दिया, लोकेच्छा थी ही शुद्धि चल पड़ी; यथों के विधर्मों वास्तव्य व कृपलों की भाँति<sup>६४</sup> पुनः आर्यधर्म में लौटने लगे। इसी क्रम में तीर्थों के पंडों, सनातनधर्म के पण्डितों और धर्म-शास्त्राचार्यों के लाख ननु-नन्व करते रहने पर भी जनता में हरिजन-आन्दोलन का प्रचार आरम्भ हुआ और यह जनता के सहयोग-शल पर ही स्थिर रहा। यह है लोकमत का बल-चैत्रि-य ! उपर्युक्त घटना-क्रम से स्पष्ट हो जाता है कि लाकायत-रुचि की बाह्य गीति अनियत और विचित्र है। काल-गति के साथ लोकेच्छा भी रूप बदलती रहती है और लोगों का चिन्तन-क्रम भी परिवर्त्तित होता रहता है। यह दशा संसार के मनुष्य मात्र की है, भारत के ही समान अन्य देशों में भी बराबर परिवर्त्तन लोकमतानुकूल होते रहे हैं। अतः ईश्वरवाद भी, जो जन-समाज के चिन्तन का परम प्रधान व प्रियतम

<sup>६४</sup> मनुस्मृति १०-४३—शनकैस्तु क्रियालोपादिमाः क्षप्रियजातयः ।

कृपलन्वं गता लोके दाहणादग्नेन च ॥

पाण्डित्यम्' की नीति का भी परिचय किया।

परन्तु पुनः मुसलमानी शासन के अन्त के साथ 'हिन्दु-नोऽपि' का दृश्य शुरू हुआ। अंग्रेजों शासन-काल में हिन्दु समाज ने स्वतन्त्रता की माँग ली। धर्माचार्यों की फौज व ऐरदों में बढ़तले लगीं। समय पा व्यक्ति-पतित-दृष्टी जातियों ने ऊँची जातियों की अस्महानुभूति का अनुभव किया और उनकी इच्छा स्वाध्याय की हुई, कुछ समाजप्रिय शिक्षितों ने गम-रूप-भक्तों को गुदा य गौड का अनुपायी बनने देग अपने घल को जीवित करने का विचार किया। लोकसर्व परिचर्त्तन की धृजा कहगने को और मुकी। पर ऐसे समय में सुधार-प्रियों को धीरता में विकट कार्यपथ पर अग्रसर होनेवाले नेता की आवश्यकता हुई, क्योंकि धर्म में परिचर्त्तन-यत्न-धारण करने वालों को स्वहृद्धार पर चलने तरह तरह के विरोधों का सामना करना पड़ता है। 'सम्भारामि युगे युगे' चरितार्थ हुआ, हिन्दु-समाज के नव युग का आरम्भ हुआ और स्वामी दयानन्द सरस्वती ने ज्यों वाद पुनः पुरातन वेद भगवान् का स्मरण कर वैदिक विचारों के प्रचार का श्री गणेश किया।

स्वामी दयानन्द ने समाजसुधार के निमित्त वैदिक मार्ग का ही अवलम्बन किया, उनके अवदेश का एक मात्र आधार वेद रहे और अपने विचारानुकूल होने वेद की युक्तिसंगत युगानुकूल व्याख्या करने का भी यत्न किया।<sup>१३</sup> उनसे मत-

<sup>१३</sup> J. N. Lajpohar: Modern Religious movements in India p. 108. "He published a number of books, and went from town to town, delivering lectures, in Sanskrit, on the interpretation of the Vedas and the teaching which they gave. This method was more successful."

पतान्तरों से जनित पारस्परिक चैमनस्य को दूर करने के  
 नेमित्त सनातनधर्मानुकूल वेदों के पवित्र ज्ञान की प्रधानता  
 प्राधुनिक हिन्दू-समाज के सामने प्रबल प्रमाणों में सिद्ध की  
 और पारस्परिक भेदों का नाश कर वेदों के प्रकाश में सत्य-  
 प्रमाण की शिक्षा दी। पौराणिक विचारों को नहीं चाहने-  
 वाले लोग उस शिक्षा के अनुवर्त्ता बने और वैदिक मता-  
 नुयायियों का दल 'आर्यसमाज' के नाम से स्थापित हुआ।  
 दलितों को भी इसमें सहारा मिला, वे दयानन्द के विचार-  
 नुकूल अपने उद्धार की व्याकुल हो उठे। स्वामी धर्मानन्द  
 ने शुद्धि-आन्दोलन को चल दिया, लोकेच्छा थी ही शुद्धि  
 चल पड़ी; धर्मों के विधियों कात्य व वृषलों की भाँति पुनः  
 आर्यधर्म में लौटने लगे। इसी क्रम में तीर्थों के पंडों,  
 सनातनधर्म के पण्डितों और धर्मशास्त्रियों के लाख  
 अनुन्तन करते रहने पर भी जनता में हरिजन-आन्दोलन का  
 प्रचार आरम्भ हुआ और वह जनता के सहयोग-बल पर ही  
 स्थिर रहा। यह है लोकमत का चल-चित्र। उपर्युक्त घटना-  
 क्रम से स्पष्ट हो जाता है कि लाक्षापत्र-रुचि की चाह  
 नीति अनियत और विचित्र है। काल-गति के साथ लोकेच्छा  
 भी रूप बदलती रहती है और लोगों का चिन्तन-क्रम  
 भी परिवर्त्तित होना रहता है। यह दशा संसार के  
 मनुष्य मात्र की है, मात के ही समान अन्य देशों में भी यरा-  
 बर परिवर्त्तन लोकमतानुकूल होते रहे हैं। अतः ईश्वरवाद  
 भी, जो जन-समाज के चिन्तन का परम प्रधान व प्रियतम

१५ मनुस्मृति १०-४३—शनकैस्तु क्रियालोपादिमाः सप्रियजातयः ।  
 वृषलत्वं गता रोके नास्मिन्नादर्शनेन च ॥

विषय है, लोकेच्छा से अन्न भिन्न भिन्न उपायों में परिवर्तित होता रहा है और लोकायत भी उसके स्वरूप भेद या वाग्वि-  
 र्ण। इस हेतु ईश्वरवाद निश्चिन्त रूप का नहीं हो सकता, न  
 मनस्विनियों ने ईश्वर का कोई एक रूप माना है। गंगा ही  
 उदाहरण ने कहा है—'न अन्नोऽस्मि मम द्वित्राणा विभूतिनां परमप'।  
 इसी से शब्द, समीपताम्ब और सांसारिक वस्तुओं के  
 अनिरुद्ध सकेत तब ईश्वरवाद के अन्तर्गत है। बहुत लोग  
 ईश्वर की प्राप्ति साकेतिक भावों या चित्रादिधारण से ही  
 सम्भव समझते हैं। उनकी प्रतीति से कोई उलझाव नहीं  
 सकता, उनका आम विश्वास भले ही उस भाव को बदल  
 दे। फलतः लोकायत के अनुयायी या प्रतिनिधि नाभितक या  
 अनीश्वरवादी कदापि नहीं बह जा सकते। कुछ भी लोक  
 हित पर सकनेवाला व्यक्ति ईश्वर का ही कार्य करना है  
 और वह दूसरी तरह ईश्वरवादके प्रयोजन पूर्तिफार्मों का  
 ही प्रतिनिधि माना जा सकता है।



# ब्रह्म अंश

## सोऽहम्

यहाँ की अपवित्रता प्रदर्शित करते हुए पुरुष-प्रकृति के धान हाग फलेश-निवारण का उपदेश सांख्य में दिया गया, पर सांख्य ने दो—पुरुष व प्रकृति—निम्न पदार्थ माने और उनमें पुरुष को उदासीन और प्रकृति को कर्मशीलता कहा। सांख्य का पुरुषवाद मानव-रूप की ही ओर झुका था अवश्य, पर यह मानवत्व को ऊँचा उठाने की कोई स्पष्ट राय अपने में नहीं रखता था। अतः सांख्यानुकूल ही ज्ञान को अपवर्ग का तोपान मानने पर भी कनिष्ठ विद्वानों को सांख्य-सिद्धान्तों में योग वियोग की आवश्यकता प्रतीत होने लगी और योग ने सांख्यतत्वों में एक और तत्व ईश्वर को जोड़ कर परिवर्तन-वादियों का नेतृत्व ग्रहण किया। नद्वैतज्ञान सांख्यमत में सुधार करनेवाला एक दृम्भरा दल भी खड़ा हुआ और उस दल के शानियों ने सांख्य के तत्त्व व तत्त्व को अपनाते हुए भी सांख्यमें अनुभूत कमी की पूर्ति को अभिसर हुए। उनमें 'ईश्वरानिद्धे' के स्थान में 'सोऽहम्' सिद्धान्त का निरूपण कर सांख्य के शुद्ध द्वैतमत को खूँचकर व मनुप्रहितोचित बनाने की चेष्टा की। सांख्य ने यागिक अपवित्रता का प्रश्न उठाकर यागिक समाज के वैयक्तिक भेदों की ओर उसने ध्यान नहीं दिया था, सोऽहम्वाद ने इसे अपने जिम्मे लिया, जिसपर मुण्डक ने—“प्लवा हि एते अहदा यक्षरूपा”

फट ने "न एध्वर्धः प्राप्यते ध्रुवं कर्मभिः २-१०" कहने हुए प्रमाण जला है। अतः सोऽहम्वाद ने संश्वर-नीरिश्यर के प्रार को न उठा वेदवर्णिनं विश्वम्भरा जगन्नियन्ता ब्रह्म के रूप मानउमान को देखकर ऐक्यस्थापना द्वारा सर्वों को एक रूप में एक ही प्रकार की शक्तियों में मंग्युक्त एक सत्त्व की ओर गतिशील किया। सोऽहं को शिक्षा प्रचलित होनेपर पारम्परिक अन्तर ही दर नहीं हुआ, छैन के कारण ज्ञानधैर्यता को स्थापित करने के मार्ग की अनेक कठिनाइयाँ भी दूर हो गईं और जो शंकाएँ छैतस्थापना में उद्य कर्नी थीं वे एकमूल-वाद द्वारा शान्त कर दी गईं।

सोऽहम्वाद में ब्रह्म और जीव अभिन्न माना गया और ब्रह्म ही जगत् का निर्माता एक सत्य पदार्थ स्वीकार किया गया। पर इसी कारण यह सांख्य ने भिन्न नहीं माना जा सकता, क्योंकि वास्तव में सांख्य के ही मुख्य सिद्धान्त सोऽहं के आधार रहे। सांख्य के पदार्थ पुरुष प्रकृति के अनुकूल सोऽहं ने पुरुष के स्थान में ब्रह्म और प्रकृति के स्थान में जगत् को चिन्त्य विषय बनाया, सांख्य ने क्लेश का दोष भ्रान्ति के मध्ये मड़ा था और सोऽहं ने अविद्या के सिर सादा, सांख्य में अपवर्ग-भ्रान्ति का साधन तत्त्वज्ञान था तो सोऽहं ने मोक्ष के लिए ज्ञान को आवश्यक कहा, सांख्य में दृश्य जगत त्रिगुणान्मिक अनित्य व मायिक था तो सोऽहं में भी सारा संसार मायिक मिथ्या क्षणिक माना गया, सांख्य ने जगत् को नित्य प्रकृति में विकसित कहा था तो सोऽहं में भी कहा गया—'जन्माद्यस्य या' सृष्टि नित्य ब्रह्म से ही है, सांख्य

में साधारण भाषा के ईश्वर की उपासना को कोई विशेष जगह नहीं थी तो सोऽहं ने भी वैसी सहजबोध्य उपासना की चर्चा नहीं उठाई और सांख्य में ब्रह्मप्राप्ति का भाव नहीं था तो सोऽहं ने भी ब्रह्म से अभिन्न जीव के लिए इतर ब्रह्म में मिलने की जगह नहीं रखी गई। एवं प्रकार सोऽहं ने सांख्य के सदृश मानव-हत्याण-विधायक परमार्थ को मान दिया। परन्तु सांख्य का शुष्क ङ्ग सोऽहम्यादियों को प्रिय नहीं था, उन्हें उस दृष्टि में सांख्य ने आगे बढ़ कुछ भिन्नता प्रदर्शित करनी थी; इसका दूसरा कारण यह भी था कि योग ने ईश्वरको तत्त्वोंमें खड़ा कर वैदिक, ब्रह्म का भाव जाग्रत कर दिया था। अतः उनमें सांख्य के पुरुष का बहुत्व नहीं माना; न प्रकृति की सत्यता की उल्लेख में उड़ना श्रेयस्कर समझा। उनमें योग के ईश्वर और सांख्य के पुरुष का समन्वय कर 'सोऽहं' द्वारा पुरुष में जीव व ब्रह्म की एकता का समर्थन किया। इसके बीच दिखाई पड़नेवाले भेद को समझाने में उनमें दार्शनिकों के 'मय' व 'माया' शब्दों को चुना। जीव को ब्रह्म कह उनमें इसका एकत्व स्थिर किया और ब्रह्म को सच्चिदानन्द यथा पुरुष की उदासीनता को दूर करते जीव को भी सच्चिदानन्द माना।<sup>१</sup> अपने विचारों को सहज ग्राह्य करने की दृष्टि से उनमें सांख्य के तप-ध्यान-योग-द्वारा साध्य अपवर्ग को<sup>२</sup> भी अपनी सिद्ध मुक्ति

<sup>१</sup> पञ्चदशी २-२८ "अवेद्योऽप्यपरोक्षोऽतः स्वप्रकाशो भवत्ययम् ।  
सत्यं ज्ञानमनन्तं चैत्यस्ताह ब्रह्मलक्षणम् ॥

<sup>२</sup> विदित होता है कि शंकर से पहले सांख्य के अपवर्ग का भी मान वेदान्त के मोक्ष के अन्तर्गत था। क्योंकि भर्तृ-प्रपञ्च नामक पुराने वेदान्ती के सिद्धान्तों में मोक्ष की दो अवस्थाएँ



में परिचित किया। ऐसा करने से निम्नन्देह सांख्य के लक्ष्य की भारी पूर्ति हुई और सोऽहं वैदिक कर्मकाण्ड का अन्त कर वेद के ज्ञानभाग में अन्यन्त ऊर्ध्व देने हुए आगे आप वेदान्त के नाम से प्रकाशमान हुआ। जिस प्रकार पूर्वमीमांसा ने कर्मकाण्ड-सम्बन्धी विधानों के विरोधों का भञ्जन कर वेदों से सामञ्जस्य दिखलाने का यत्न किया था, उसी प्रकार सोऽहं-रूप में विकसित द्वारम्भिक वेदान्तदर्शन ज्ञानवाद के अविरोध स्थापन में तत्पर हुआ। इसीसे सोऽहम्वाद, जो वेदान्त के नाम से अधिक प्रसिद्ध है, उत्तर मीमांसा की उपाधि से विभूषित किया गया और सोऽहम्वाद का ध्येय ब्रह्म-चिन्तन होने के कारण वेदान्त का नाम ब्रह्मसूत्र भी दिया गया। किन्तु इन नामों के सोऽहम्वाद को प्रचलित वेदान्त का द्योतक मानना भूलपूर्ण होगा, क्योंकि प्रचलित वेदान्त शांकरमत अद्वैतवाद तथा रामानुज-मत विशिष्टाद्वैत-वाद से विशेष सम्बन्ध रखता है और उसका मूल प्रस्थानत्रयांतर्गत उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र व गीता में बनाया जाता है। पर वास्तव में सोऽहं का आधार कतिपय वैदिक ऋचाएँ

ही गई हैं—अथर्व व ब्रह्मसूत्र। इस सम्बन्ध में प्रो० हिरियन्ना ने लिखा है—“*Bhakti Prapna, a Vedāntin who lived long before the time of Sankara. For at the life's end is conceived as being achieved in two stages—the first leading to *Aparārga* where *Samaśra* is overcome through the overcoming of *āśra*, and the second, leading to *Brahma* hood when identity with *Brahma* is realised through the dispelling of *avidya* M. H. Hirananna* Proceedings of the third oriental conference, p. 339-440.

4 “The Vedānta is the philosophy contained in the

हैं, जिनका भाष्यरूप उपनिषदों में मिलता है और जिनकी भित्ति पर सांख्यचार्यों ने अपने सिद्धान्तों का सड़ा किया:- ब्रह्मसूत्र गीता आदि तो बाद के सिद्धान्त हैं जिनके साथ मन-मुताविक अन्य विचारों का सम्मिश्रण कर शंकराचार्य ने अद्वैतमत को सम्हाला व पुष्ट किया और उनकी चेष्टा से कहीं २ मतभेद रखने के कारण रामानुजाचार्य ने विशिष्टाद्वैत तो चल दिया। वेदान्त ग्रन्थों के ऐतिहासिक विवेचन से यही निष्कर्ष निकलता है।

जिस प्रकार सांख्यमत के पुरातन रूप का कोई लिखित प्रमाण नहीं मिलता उसी प्रकार वेदान्त के प्राचीनतम सिद्धान्तों का कोई ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। जैसे कारिका से, जो वर्यों से प्रचलित विचारों का संक्षिप्त संग्रह मात्र है, सांख्यमत का ज्ञान होता है वैसे ही बादरायणसूत्र से वेदान्त-दर्शन का पता चलता है। पर बादरायणसूत्र से पहले वेदान्त-विचारों के स्वरूप का पता नहीं चलता, न यही मालूम होता है कि वेदान्त पर पृथक् कोई ग्रन्थ था या नहीं। उपनिषद् और ब्रह्मसूत्र के बीच की कोई भी रचना लभ्य नहीं होने के कारण यह भी कहना कठिन है कि वेद और उप-

Upashuk, the Brahma Sutras and the Bhagwadgita. These three are called the Prasthana trays or the three legs on which that philosophy rests. It is known as the Vedānta, because it claims to be the end of the vedas."

B R Rajan Aiyar Rambles in Vedanta, p 23.

5 "... it is even reasonable to think that, apart from the gradual evolution of the Sutras as we have seen them now, the author of the nucleus of these Sutras even was

नियतों के जैसे प्रिकाम के बाद वादरायणसूत्र में वेदान्त का समावेश किया गया। वादरायण-सूत्रों में यह अत्यन्त विदित होना है कि वादरायण ने वेदान्त-ग्रन्थों की ही दृष्टि में सूत्रों की रचना नहीं की, बल्कि जैसे उपनिषद्ओं में धृतिगानकी रक्षा धृति विषयों पर भाष्यों द्वारा की गई उसी प्रकार वादरायण ने भी धृति विषयों के व्याख्या रूप में सूत्रों में प्रचलित विचारों का संकलन किया, 'तोभी वादरायण वाद वेदान्तियों ने वेदान्त को ब्रह्मसूत्र पर ही अवलम्बित किया, इस कारण निश्चय है कि अवलम्बित ग्रन्थों में समय ७ पर भाष्यकार

---

not furrowing a virgin soil. Other tentative attempts must have been made before them to construe a philosophy of the Upanisads. They were either overshadowed by the existing sutras and forgotten or were merged and unified in them. In any case they have not come down to us. But it is unthinkable that no other attempt at Synthesis of the Upanisads, however imperfect, was made before Bādarāyana.' L. C. Bhattacharya Proceedings, Fifth I. O. conference p. 812

6 With regard to Bādarāyana there is another important fact to be noted here. He was more than the founder of the School of Brāhma Vidyā just as he quotes Jaimini, the latter also has occasions to quote him in the Mīmāṃsā Sūtras (e.g., 2.1.5, V. 2.19 etc.). This shows that he too, like many others was an interpreter of Śruti as a whole, though he bestowed his special attention on the Upanisads.' U. C. Bhattacharya. Proceedings fifth I. O. Conference, p. 835 B

लेखकों के स्वमत रुचि-वैचित्र्य के अनुकूल स्थान पाते गए । जैसे—वादरायण-ब्रह्मसूत्र पर लगभग २ वीं सदी ईसा वाद शङ्कराचार्य ने जो शारीरिकभाष्य लिखा उस में अद्वैतमत की प्रधानता रखी । यह अद्वैतमत उनके बहुत पहले से चला आ रहा था और शङ्कराचार्य के गुरु गौड़पादाचार्यजी की माण्डूक्य-कारिका में वह परिणत अवस्था में विद्यमान मिलता है । शङ्कराचार्य ने अपने शारीरिक भाष्य में उपवर्ग को प्रमाण-रूप में उद्धृत किया है और उपवर्ग से भी पुगने ग्रन्थ योगवाशिष्ठ तथा सूत्रसंहिता में अद्वैतमत स्पष्टतः समा-विष्ट है । फिर ब्रह्मसूत्र ही पर रामानुजाचार्य ने श्रीभाष्य और भ्रूवाचार्य ने पूर्णप्रज्ञभाष्य लिख क्रमशः विशिष्टाद्वैत और द्वैतमतों को पुष्ट किया । शङ्कराचार्य और रामानुज के भाष्यों पर भी आनन्द गिरि, घाचम्पति मिश्र, सुदर्शन आदि की टीकाएँ प्रस्तुत हुईं और कइयों ने शैवभाष्य-सौरभाष्य वैष्णवभाष्य के समान साम्प्रदायिक भाष्य भी प्रस्तुत किए । इस तरह वेदान्त दर्शन में अनेक मत धीरे-धीरे मिलते गए और इस सम्मिश्रण पर विचार करते हुए प्रचलित वेदान्त का अभिप्राय आरम्भिक सोऽहं से लागू नहीं हो सकता, न अद्वैत या विशिष्टाद्वैत के साथ ही गुम्फित किया जा सकता है । सोऽहम्वाद वेदान्त का प्रारम्भिक व पुरातन रूप है, जो वेद व सांख्यसे पुष्ट होता है और जिसका भाष्य पुराणी

7 "Shanka's one only of the many traditional interpretations of the Sūtrās which prevailed at different parts of India and in different Schools." Max Muller: Indian Philosophy, p. 264

पतिपदों के चर्चों में विद्यमान मिलता है। याद के ७.१.१.१ में सोऽहं ने अत्यन्त का रूप धारण किया और तदनन्तर अष्टौन विशिष्टाष्टौन आदि मर्गों में विकसित हो गतिपाद का साथ दिया।

अग्नेय के पुरुष व नासदीय सूक्त विद्वानों द्वारा स्वांशमत के मूल कहे गए हैं और वेदान्ती भी वेदान्त के मूल में इन सूक्तों को स्वीकार करते हैं। पुरुषसूक्त में 'विगट् पुरुष के स्वमय-वर्णन ॥ मनुष्य-तन का सादृश्य विद्यमान है। उस में कहा गया है कि उस पुरुष की आँप से सूर्य, मस्तिष्क से सुधांशु, मुख से इन्द्र व अग्नि, साँस से वायु, नासी से हृया, मिर से आकाश और पैर से पृथ्वी निकली। नासदीय सूक्त में कथित है कि सृष्टि-सूर्य न अमृत था न मृत, न दिन था न रात, न रज था न धोम, न मृत्यु थी न अमृत, थी एक स्वधा के साथ प्राण रहित एक सत्ता, यही एक इस विश्व-सृष्टि का अभ्यस्त था। उस एक सत्ता की आख्या करने हुए ब्रह्मांडीय

अग्नेय १०-१० "चंद्रमा मनसो जातश्चक्षोः सूर्यो भतापतः।

मुस्तादिद्रव्योऽग्निश्च प्राणाश्चक्षुरासतः ॥१३॥

नाभ्या आसीदंतरिक्षं शीष्णो धीः समवर्ततः।

पदभ्यां भूमिर्दिशः ओशातथा शोकोऽभक्ष्ययत् ॥

अग्नेय १०-१३९

सदासीतदानीं नासीऽनो गो ष्योमा परो यत्

किमावरीय कुह कस्य अर्मबन्धः किमासीदगहनं गभीरं ॥१४॥

व मृत्युनासीदमृतं व तर्हि न रात्या अन्न आसीत्प्रकेतः।

आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्मात्तस्मात्तस्मात् ॥

ने कहा है<sup>१०</sup>—“सत्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् ।” ऋग्वेद के विश्वपुरुष का साफ वर्णन फिर अथर्ववेद में भी मिलता है । यहाँ कहा गया है<sup>११</sup>—“यह पृथ्वी उस परब्रह्म का पद है, वायु उसका उदर है, सूर्य-चन्द्र आँखें हैं, अग्नि मुख और हवा साँस है ।” इस में “तस्मै ज्येष्ठाय ब्रह्मणे नमः” कह कर विश्वपुरुष का नाम ब्रह्म दिया गया है । इन वचनों से वेदानियों ने एक ब्रह्म की अभ्यतिथि सत्ता का निष्कर्ष निकाला और उसके स्वरूप-ज्ञान का साधन मानने का यत्न किया, फिर ऋग्वेद के<sup>१२</sup> “हिम्यगर्भः समवर्त्ततामे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्” के अनुकूल उस वैदिक हिम्यगर्भ एक ब्रह्म को संसार का नित्य सत्य स्वामी माना और नासदीय सूक्त में जो स्वधा<sup>१३</sup> ब्रह्मसत्ता के साथ आश्रित

<sup>१०</sup> छन्दोग्य २-२-१, २ “तद्वैक आदुरसदेवेदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् ।

सम्मादसत् सजायेत । कुतस्तु बलु सोम्यैव ॐ स्यादिति हो वाच ।

कथमसत् सजायेतेति । सत्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् ।”

<sup>११</sup> अथर्ववेद १०-७ “अस्य भूमि प्रामान्तरिशमुतोदरम् ।

दिवं यश्चक्रे मूर्धनि तस्मै ज्येष्ठाय ब्रह्मणे नमः ॥ ३० ॥

यस्य सूर्यश्चक्षुरश्चन्द्रमश्च पुनर्णव ।

अग्निं यश्चक्र आस्यं तस्मै ज्येष्ठाय ब्रह्मणे नमः ॥ ३१ ॥

<sup>१२</sup> ऋग्वेद १०-१२१-१

<sup>१३</sup> गंगाप्रसाद उपाध्याय : अद्वैतवाद पृ० ३५९—“स्वधा का अर्थ प्रकृति है । इसी को ‘सलिल’ कहा गया है । ‘स्वधा’ शब्द पर निरुक्त

भाष्य में दुर्गाचार्य ने यह टिप्पणी दी है—स्वधा स्वशब्द उपपदे ‘दु

धाट्य दानधारणयो’ ( जु० ३० ) — इत्यस्मात् ‘आतोऽनुपसर्गेक

( ३, २, ३ )’ । स्वमात्मानं सर्वान्तर्यामिणं भगवन्तं नारायणं धारयति

‘आपो नारा इति श्रुक्ता आपो वै नरसूनवः । अयनं तस्य ताः । पूरं तेन

१-

रूप में कथित है, उस से वेदान्त ने प्रकृति को सांख्य से भिन्न स्वरूपवाला ग्रहण किया। ऋग्वेद के "ध्रुवं मध्य या पस्थानाम् यवन के अनुकूल जीव में ब्रह्म की व्यापकता की धारणा की गई। इस से ब्रह्म की आस्तिक्य बुद्धि मानवीरूप की ओर झुकी और 'विश्वतोमुख' ब्रह्म की व्यापकता का प्रमाण अथर्ववेद के "यं स्थो त्वं पुमानसि त्वं कुमार उत या कुमारी" "यवन में पाकर "अथ पदयेन सह स भवेम" के "अनुकूल ब्रह्म व जीव के सम्मिलन का भाव अटल हो उठा। अन्त में वेदान्तियों ने यजुर्वेद के "योसावादित्ये पुरुषः सोसावहम्" में ब्रह्म व जीव के सम्यन्ध की व्याख्या पाकर 'सोऽहम्' मूत्र का आविष्कार किया। फलतः वेदान्त का आरम्भिक निदान्त 'सोऽहम्' सूत्र में निरूपित हुआ और सोऽहम्वादियों ने ब्रह्म-जीव को अभिन्न बतलाते ईश्वर-सत्ता के प्रचार में 'सोऽहम्' का पञ्चनाद किया।

नाशयणः सृष्टनः (मनु० भ० १ श्लोक १०) — इति । परमात्मा का भयन भयान् स्थान है भयान् प्रकृति में ईश्वर व्यापक है इसलिये प्रकृति को स्वधा कहा है ।

"ऋग्वेद १-१६४-३१

"भनच्छवे सुरगातु जीवमेजद्भुधं मध्य आपस्थानाम् ।  
जीवो मृतरथ चरति स्वधारभिरमन्यो मर्त्येना सधेनिः ॥

"अथर्ववेद १०-८-२०

"अथर्ववेद १२-६-६०

"यजुर्वेद ४०-१७

"हिरण्ययेन पात्रेण स दस्वापिहितमुत्तमम् ।

योसावादित्ये पुरुषः सोसावहम् ॥ जोऽहम् स्वग्रह ॥"

सोऽहं के अनुयायी बढ़ते गए और सोऽहं ब्रह्मरूप के चिन्तन का सोपान बना । कुछ समय व्यतीत होने पर इस सूत्र को समझाने की भी आवश्यकता सोऽहम्मादियों को जान पड़ी । उसकी पूर्ति प्राचीन उपनिषदों में की गई और यथा-प्रसंग उपर्युक्त धृतिवचनों का भाष्य उपनिषद्कारों ने अपनी रचनाओं में प्रस्तुत किया । कहीं २ ब्राह्मणों में और पुरानी उपनिषदों में वे आज भी स्पष्टतः दृष्टिगोचर होते हैं । ऐतरेय ब्राह्मण विश्वपुरुष के मानुषी स्वरूप को विशदरूप से बतलाने के अलावे उसे प्रजननशक्ति से भी युक्त करना है और ईश्वरोपनिषद् में मिलता है—“वायुर्गनिलममृतमथेद् भस्मान्तं छिन्नीरम्”, जिसे विस्मृत रूप में बृहदारण्यक कहता है<sup>१६</sup>—“मृत पुरुष को घाणी अग्नि में, नेत्र आदिन्य में, हृदयाकाश महाकाश में, त्वचा सहित लोम वायु में, केश वायु में और रुधिर-वीर्य जल में लीन हो जाता है ।” यह गति आत्मा-ब्रह्म के एकत्व की ओर थी । आगे बृहदारण्यक ने आत्मा के सम्बन्ध में कहा<sup>१७</sup>—“स योऽन एकैकमुपास्ते न स वेदाकृन्तो होषोऽत एकैकेन भवत्यात्मेत्येवोपासीताश्च होते सच एकं भवन्ति । नदेतत्पदनीयमस्य सर्वस्य यदयमात्माऽनेन ह्येतत्सर्वं वेद । यथा ह वै पदेनानुविन्देदेवं कीर्त्तिंश्च श्लोके विन्दते य एवं वेद ।” इसी तरह श्वेताश्वतरे ने<sup>१८</sup> कहा—“अजं ध्रुवं सर्वतत्त्वैर्वि-शुद्धं ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वं पशौः ।” बृहदारण्यक ने दूसरी ओर उस ब्रह्म को बाहर ही नहीं आत्मा में भी प्राप्त बतलाया<sup>१९</sup>—

<sup>१६</sup> ईशोपनिषद् १७

<sup>१७</sup> बृहदारण्यकोप० ३-२-१३

<sup>१८</sup> बृहदारण्यकोप० १-४-७

<sup>१९</sup> श्वेताश्वतर २-१५

<sup>२०</sup> बृहदारण्यक के भा० २ पा० १ में उक्त विवरण मिलता है ।



और प्रजापति की जननशक्ति का संकेत आत्मा में भी किया—<sup>१३</sup>  
 “एकाकी कामयते जाया मे स्यादथ प्रजायेय ।” छान्दोग्य और  
 आगे बढ़ा और उसने आत्मा और ब्रह्म पर एक साथ विचार  
 किया, किन्तु वहाँ जिज्ञासुओं को सर्वव्यापी आत्मा की आन्त-  
 रिक व्याप्ति को जानने में सफलता नहीं हुई, उसकी सर्वव्या-  
 पकता वे अद्यक्ष्य देख सके और अद्यक्षपति ने विद्यपुरुषरूपी  
 ब्रह्म के व्यापक स्वरूप का सादृश्य आत्मा में ही भल्लभाया ।<sup>१४</sup>  
 पर चिन्तन आगे गए बिना वहाँ रुकना न था, उसे विदित भी  
 होने लगा कि सूर्य की सोन और सूर्य दोनों एक हैं<sup>१५</sup> क्योंकि  
 दोनों ही में उष्णता है, तदुपगन्त इस सादृश्य ने ब्रह्म व जीव  
 में ऐक्य का रूप भी धारण किया<sup>१६</sup> । तैत्तिरीय ने अनुभव  
 किया<sup>१७</sup> कि वह जो शरीर में है और वह जो सूर्य में प्रकाशित है  
 दोनों एक ही हैं; इसी पर जोर देते हुए मैत्री ने कहा<sup>१८</sup>—“जो

<sup>१३</sup> वृहदारण्यक १-४७

<sup>१४</sup> छान्दोग्य ३-५ के मण्ड ११ से १८ तक में आत्मा व ब्रह्म का  
 मीमांसा ।, आरम्भिक कथन है—“...ते ह्येते मन्त्राणां महाभोगियाः  
 समेष मीमांसानाम् को न आत्मा किं ब्रह्मेति ।”

<sup>१५</sup> छान्दोग्य १-३-२ “समान उ एवायं आमी ओष्णो-यमुष्णोऽसौ  
 मर इति तममाश्राने स्वरहति प्रयाम्बर इत्यमु तस्माद्वा एतन्मिमममुं  
 शोद्गीधमुपार्मिन् ।

<sup>१६</sup> छान्दोग्य १-७-५ “अथ य एषोऽन्तरिक्षाणि पुराणं रदयने सैवने  
 त्नाम तदुत्थ तथ जुम्नद्वह्न तस्य नम्य तदेव रूपं यदमुष्य रूपं याव  
 मुष्य तेष्णौ नौ मेष्णौ यन्नाम तन्नाम ।”

<sup>१७</sup> तैत्तिरीय २-८ “स वं आयं पर्ये । यश्चायावदि-ये । स एकः ।

<sup>१८</sup> मैत्री ५-१७ “यश्चोऽयौ यश्चायं हृदये यश्चासा आदित्ये स  
 एव एका हृदेकस्य द्वेकमेति य एतं त्रै ।”

अग्नि में है—जो सूर्य है, जो हृदयस्थ है—एक है ।” छान्दोग्य  
 १ “ भी स्वीकार किया कि पुरुष के बाहर और भीतर  
 तैत्थय ही एक आकाश है और बृहदारण्यक, जो यजुर्वेद  
 है ‘सोमावहम्’ को समझने में लगा था, अन्त में कह  
 उठा—“योऽसा वसो पुरुषः सोऽहमस्मि ।” ‘सोऽहम्’ के  
 इस अपूर्व अनुभव ने पुरुष व जीव का एकीकरण करने हुए  
 वैदिक वाणी ‘नेति नेति’ को एक निश्चित रूप प्रदान किया  
 और उस ऐश्वर्य पर गहगह हो ईशोपनिषद् ने सोऽहं-सामर्थ्य  
 की घोषणा यम-पूषन् पर भी कर दी—

“पूषन्तेक्यं यम सूर्य आजायन्त्य व्यूह रश्मोन्समूह ।

नेजो यतो रूपं कल्याणतमं ततो पश्यामि योऽस्मावसौ पुरुषः  
 सोहऽमस्मि ॥”

सोऽहं-स्तोत्रान पर पहुँचने में सोऽहम्नादियों ने वेद-  
 तैदर्शित आत्मिकनामय अनुभव को ही पथप्रदर्शक रखा, यह  
 उपर्युक्त वचनों से विदित होता है । इस कारण कहना पड़ता  
 कि ग्रन्थज्ञ, अनुमान और शब्द के प्रमाणों का घोर तर्क पीछे  
 के वेदान्तियों ने ही ठगस्थित किया । आरम्भिक वेदान्त को  
 धुतियवनों में केवल अनुभव ही अभिप्रेत था और शङ्कर ने

“ छान्दोग्य ३-१२ “यद्दे तद्व्यहोतीदं वाव नचाऽमं वहिर्धा पुरुषा-  
 दाकाशो यो वै स वहिर्धा पुरुषादाकाशः ॥५॥ अयं वाव स योऽयमन्तः  
 पुरुष आकाशो यो वै सोऽन्तः पुरुष आकाशः ॥८॥ अयं वाव स  
 योऽयमन्तहृदय आकाशस्तदेनर्पूगमप्रवर्ति पूर्णामप्रवर्तिनी धियंलभते य  
 एवं वेद ॥९॥

“ बृहदारण्यक ५-१०-१

“ ईशोपनिषद् १६

भी कहा है — “अनुभवावमानत्वाद्ब्रह्मविद्यायाः।” वह अनुभव ऐसा था जो मत्स्यामन्य नत्वा का अन्तर् आप निकाल ले सकता था, वह ज्ञान में प्रवेश करने के पहले उसे जॉन् लेना नहीं चाहता था। कालेम्बिकर पानी में पैरों के पहले ही तैरने का ढंग सीख लेना चाहता था, पर जैसे भाव से सांझ ५ म्याद दूर था। सो ५ म्यादी प्रत्यक्ष, बुद्धि, पदार्थ, स्पर्श, आदि के चक्कर में नहीं पड़े; आत्मज्ञान द्वारा ब्रह्मशक्ति से मनुष्य-मात्र को सफल बनाना उनका लक्ष्य रहा और ‘आत्मा ब्रह्म’ कहने से उस ओर बढ़ते गए। मतवादित्व में पड़े शंकर ने भी इस भाव को आरम्भिक कथन बनाया — “सर्वोऽहमात्मित्वं प्रपद्यते”। कट्टर २ से कट्टर नास्तिक या शंकावादी भी अपने स्थित्व को कदापि लुप्त नहीं कर सकता, यह मानेगा कि उसका स्थित्व है और उन्हीं तरह यदि सारी दुनिया को उन्हींके समान नास्तिक या शंकावादी शंकाकार कर लेने पर भी उन्हींके स्थित्व का विश्वरूप प्रदर्शित होने लगता है। यही तो ‘सोऽहं’ का तत्त्व है और ‘तत्त्वमसि’ का मंत्र इसी विद्यन्यापकता के अनन्त मन्य ज्ञान व मुक्ति की दीक्षा आरम्भिक वेदान्त द्वारा देता है।

नैयायिक काण्व में कार्य की उत्पत्ति मानते हैं और इस अंगला में वे ईश्वर को स्वसार का निमित्त कारण कहते हैं, किसी कार्य के कारण के कारण को वे कार्य का कारण नहीं मानते। योंही ने कहा कि कोई वस्तु जो है सो है, यह वस्तु नहीं हो सकती पुनः सारे पदार्थ जगिक होने के लिए एक ही प्रत्यक्षा ही दूसरे का कारण है, जैसे एक जगत् प्रत्यभाव में ही दूसरे जगत् का उदय है। यह कार्य-कारण १. की स्पष्ट अस्मिता है। लेकिन इन दोनों

द्विवारों में यह समता जल्द है कि कार्य और कारण में कुछ अन्तर है, कार्य कारण रुदापि नहीं और कार्य कारण से उत्पन्न नूतन पदार्थ है। यह समता अस्त्कार्यवाद का एक पहलू है, किन्तु सोऽहम्माद उस पहलू के प्रतिकूल कारण में कार्य की मौजूदगी मान कर सत्कार्यवाद की गह ग्रहण करता है और यह भाव वेदान्त में बराबर रहा। अस्त्कार्यवादी का प्रश्न हो सकता है—“यदि कार्य कारण में है ही तो उसकी उत्पत्ति की चेष्टा कैसी?” इसका उत्तर शंकर ने दिया है—“यदि कारण में कार्य नहीं है तो कार्य को बहिर्गत कर देने का यत्न क्यों?” घालू में तेल का अभाव होने के कारण सिकता से तेल निकालने का यत्न नहीं किया जाता, पर सरसों के भीतर तेल होने से ही उसे पेरने की चेष्टा सफल होती है<sup>32</sup> फिर पत्थर में मूर्ति होने से ही उसे उसका आवरण छिल देने पर वह प्रकट हो जाती है। एव प्रकार कारण में कार्य छिपा रहता है और आवरण हटते ही वह प्रकट हो पड़ता है, किसी प्रकार कार्य में कारण निहित नहीं रहना। यह तादात्म्य सिद्धान्त और ब्रह्म की जनन शक्ति तथा व्यापकता को सुलभाने

3. 'Against Asat Kārya Vada the Sūnikhs and the Vedāntics propose Sat Kārya Vada (existence of the effect in the cause). The Asat Kārya Vada asks—“If the effect is already in the cause why an effort to produce it?” Against this we have Sankara's retort—“If the effect is not already in the cause why an effort to produce it?” There is no oil in sand and no effort can produce it. Oil is already in a mustard seed and efforts can produce it.”

का साधन है, इसी ओर संकेत करते गीता में कृष्ण ने कहा है—“न न्यहं नेपु ते मयि ।”

सोऽहम्वादी व्यक्तिरूप ईश्वर पर विचार नहीं करते हैं, सुख-दुःखनाश के लिए उसकी दैवी शक्ति का सहारा चाहते हैं सोऽहम्वादी माने जाया से परे हो अहंकार का नाश चाहते हैं; वे जानते हैं कि माया के ही कारण मानसिक पीड़ा हुआ करती है, इस कारण वे माया को जीत कर आत्मा को शरीर की नश्वर अवस्था से पृथक् समझते हैं। वे अपने को संसार के लिए जानते और समझ की दृष्टि के आगे भेद-पुष्टि को ठहरने नहीं देते। आध्यात्मिक शक्ति, शारीरिक मरलता, मानसिक प्रकाश और नैतिक निष्पक्षता उनकी प्रकृति बन जाती है। वे चाहे संन्यासी रहें चाहे गृहस्थ, उनका सोऽहम् भाव उनकी अवस्था को समझती है, वह उनके विश्वास में कोई अन्तर नहीं आने देता और उनके प्रान्त-स्वागत में सुखदुःख को लहरें तरंगित होकर आपसी नष्ट हो जाती है। इस तरह सोऽहम्वादी का जीवन संसार के अन्य पदार्थों की भाँति दुर्लभ भर के लिए होता है और वह न पर-बुद्धि जानता है न अपने और दूसरों में कोई अन्तर समझता है। सोऽहम्वादी वैसा कार्य करने जाना चाहता है जैसा संसार में और करने जा रहे है। जीवन में ही निष्काम हो बंधन के भेद से रहित हो जाना उसका लक्ष्य होता है; ब्रह्म से अपनी अभिधना समझने का विशेष अभिप्राय भी यही प्रमाणित करता है। सोऽहम् समझ जाने पर उसे अन्य पुरुषों की भाँति ईश्वर की स्तुति हो चुन नहीं सक्ती, न वह स्वर्ग के पीछे दौड़ना चाहता है और न मुक्ति की इच्छा ही कल्पित रह जाती है। सोऽहम्वादी ज्ञान चाहता है और उस ज्ञान द्वारा अपने को संसार-स्वागत

को समोर्मियों में मिश्रित कर देना उसका काम होता है। उम्र दशा को प्राप्त हो जाने पर विश्व की सारी विभूतियाँ विलग विलग 'सोऽहं' 'सोऽहं' की पवित्र ध्वनि गुंजरित करने लगती हैं और तब विगट् विश्वान्मा एक एक कण में व्याप्त विहंसता बोध हो उठता है। उस समय 'सोऽहम्' की भावनामें पृथक् कोई ईश्वर साकेत या स्वर्ग में या किसी अन्य आत्मानों आस न पर बैठा दिग्वार्ह नहीं देता।

ऐसे पवित्र लक्ष्य के कारण सोऽहम्याद् सर्वाधार सर्व-व्यापी सर्वत्रिन्ध्य ईश्वर की विशालता को मनुष्य में स्थापित कर सका और उसे 'मानुष्यस्यैकविधः' को व्यवहारयोग्य बनाया। पीछे उसी लक्ष्य के अनुसरण करके महात्मा बुद्ध ने अपने शिष्यों को उपदेश किया—“घृणा घ क्रोध को भस्म कर नसार के प्रति असीम मैत्री का भाव धारण करो। चलते-फिरते उठते-बैठते बराबर मैत्री के इसी भाव में लीन रहो। यही ब्रह्म विहार है।” सोऽहम् के ही अनुकूल महात्मा ईसा ने भी प्रचार किया—“I and my father are one” और उनसे आजीवन सर्वप्रेम का प्रकाश फैलाते अहंकार-दमन की शिक्षा दी। वास्तव में मनुष्य में ईश्वर की जाननेवाला ही ईश्वर के सत्यस्वरूप को पहचानता है, कहा है—“ये पुरुषे ब्रह्म विदुस्ते विदुःपद्मेष्टिनम्।”

किन्तु सोऽहम् अपने इस लक्ष्य पर अचल नहीं रह सका, समय-समय-वेग ने उसे विचल किया और ब्रह्मवाद में परि-वर्तित सोऽहम् ने आप युगों में विह्वल के लिए जगह बनाई। विकास का विकास-क्रम स्थिर करना कठिन है, पर मध्य-कालीन वेदान्त के जो प्रमाण लभ्य हैं उनके आधार पर सोऽहं और

है। चादरायण-सूत्रों में वेदान्त की रक्षा एक निश्चित दर्शन के रूप में की गई है, पर उन सूत्रों द्वारा पुनर्गठन रूप में विशेष विचार का पता नहीं चलता। विचार का पहला दर्शन गौडपादाचार्य की कारिका में मिलता है। मध्यकालीन वेदान्त ने लोऽह तथा ब्रह्मवाद से एक ब्रह्म की सत्यता व नियता और ससार का मिथ्यात्व का जैसा प्रचार किया उसका स्पष्ट अकन गौडपादाचार्य की ही कारिका में दिखाई पड़ना है, जिस सम्बन्ध में कथन है—<sup>23</sup>

स्वप्नमाये यथा दृष्टे गन्धर्वनगरं यथा  
तथा विश्वमिदं दृष्टं वेदान्तेषु विचक्षणैः ।

गौडपादाचार्य ने यहाँ ससार को मिथ्या समझते हुए स्वप्न माया और गन्धर्वनगर की असत्यता का प्रसंग उठाया है। द्वितीय कारिका में वाह्य जगत् का अभाव सिद्ध करते हुए उतने स्वप्न की उपमा दी है। यह उपमा उनके अनुयायियों द्वारा अन्यधिक परिष्कृत की गई और शङ्कराचार्य ने अद्वैत मत का अति पुष्ट पोषण माया, स्वप्न और अविद्या के प्रमाण द्वारा किया, ऐसा करने में शङ्कराचार्यजी ने चादरायण व ब्रह्म जीवात्मा-जगत् मोक्ष सम्बन्धी सिद्धान्तों की भी अवहेलना की।<sup>24</sup> चादरायण-सूत्र में लोक के उदाहरण मिलते हैं और

<sup>23</sup> गौडपाद-कारिका १-११

<sup>24</sup> 'There are on the whole three different theories which try to account for the doctrine of Māyā as found in Sankara and later writers, in three different ways according to the first the doctrine of Māyā is a mere fabrication of the fertile genius of Sankara according to

उनमें कहीं भी जगमिथ्यावाद नहीं पाया जाता, तोभी शंकराचार्य ने स्वमत-स्थापना के निमित्त माया व स्वप्न का आश्रय लेकर जगत् का मिथ्या और नित्य-सत्य एक ईश्वर का ही होना सिद्ध किया। विदित होता है कि ऐसा करने में 'प्रच्छन्न बौद्ध' <sup>२५</sup> शंकर का निजी ध्येय था बौद्धों पर विजय पाना और एकदर्थ उनसे वेद-मार्ग व बौद्ध-सिद्धान्त दोनों का अवलम्बन किया, वेदमार्ग ग्रहण कर उनसे वेदानुयायियों में उस समय

the second, the doctrine of Māyā as found in Sankara is to be traced entirely to the influence of the Sūnyavāda of the Buddhists; according to the third, Sankara's doctrine of Māyā is to be found already full-fledged in the Upanishads, of which he is merely an exponent" R D. Ranade. A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy, p. 223.

"Sankara's views about cosmology, psychology and eschatology are examined in the sections of Jagat, Jivatma and moksha respectively, and have been shown not to flow naturally from the Sutras of Uddarāyana as they stand at present" M T Tellivala's Essay, p. 15

<sup>२५</sup> शंकर की स्वमत-स्थापनेष्टा का आभास महासूत्र में विद्यमान है। "१-१-५, ११; १-४-१-१३; १-४-२८; २-१-१; २-२-२-१; २-२-१, १०; १०; २-२-१२, १०; २-२-१८, २७; २-२-२८, ३२; २-२-३३, ३६; २-२-२७-४१; ३-३-५४-५५," पर शंकर-भाष्य।

"The nick name प्रच्छन्न बौद्ध, which was applied to Sankara by the Vaisnavas (and by Viṣṇu Bhikṣu) and in certain Purāṇas, was not unfounded". Dr. Gangānāth Jha: Tantra Vārttika, introduction, p. IX.



स्थापित प्राप्त की जिस समय ब्राह्मणमत के मुकामले में बौद्धमत अपने पार्थक्य का झंडा फहरा रहा था और बौद्ध-मिडान्त को ग्रहण इस कारण किया कि बौद्धमतानुयायी उनकी और साम्य पर आकर्षित हो सकें। अतः शंकराचार्य ने एक ग्रन्थ की रचना के प्रमाण में अथर्ववेद के <sup>२१</sup> "स एव एक एकशृङ्गेक एव । सर्वे अभिन्द् देशा एकवृत्तो भवन्ति" और उपनिषद् के "एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म" <sup>२२</sup>, "आत्मा वा इदमेक एवाग्र आत्मीन्" <sup>२३</sup> "वचनों को उपस्थित किया, इसमें उन्हें कटिनाई भी नहीं हुई क्योंकि एक ग्रन्थ की रचना ब्रह्मवाद द्वारा स्थापित की जा चुकी थी। परन्तु यही पर्याप्त नहीं था, बौद्धमत से निरान्न विरोधक मिडान्त इसके साथ भी सामने लाने पर गौतममतानुयायियों का संशोक हो जाना सम्भव था। इस कारण अपने उपदेश में शंकराचार्य ने एक निम्सर, या धैतधय या अन्य पदार्थ का स्थान दिया, क्योंकि शून्यवाद बौद्धों को अति प्रिय था इसका प्रतिपादन श्रीहर्षनामक वेदान्ती द्वारा भी 'खंडन-संहवाच' में किया गया है। <sup>२४</sup> किन्तु शंकराचार्य के समय में बौद्धों के माध्यमिक सम्प्रदाय का शून्यवाद विशेष प्रधान रचना था जिसपर विचारकर उनसे परिणामवाद् से दूर

<sup>२१</sup> अथर्ववेद १३-४-२ <sup>२२</sup> छान्दोग्य १-३-१ <sup>२३</sup> ऐतरेय भा० १-१

<sup>२४</sup> "खंडन-संहवाच के लेखक श्रीहर्ष वेदान्ती हैं। परन्तु खंडन-संहवाच में जिस का नाम 'अनिर्वचनीयनासरेव' भी है शून्यवाद का प्रतिपादन किया गया है, जो बौद्धों का एक सम्प्रदाय था। वस्तुतः वेदान्तियों ने बौद्धों के जल्दों से ही वैदिक धर्मा नैयायिकों का खंडन किया और भागे चल्कर वह सर्वथा बौद्धों के प्रभाव से प्रभावित हो गए।" गंगाप्रसाद उपाध्याय, अष्टावक्र, पृ० ५४ नोट

आंशिक आरम्भवाद और पूर्णतः विवर्तवाद का आश्रय लेकर घोषित किया—‘ब्रह्म सत्यं जगत् मिथ्या’ ।<sup>१</sup> इस घोषणा में विरोध और साम्यानुरोध दोनों था, बौद्धमत के सण्डन तथा मण्डन दोनों का अभिप्राय था । इस पारिडत्यपूर्ण चातुर्य से आरम्भिक वेदान्त मत को कुछ धक्का जरूर लगा, पर उस समय शंकर मत का सिका जम गया और बौद्धदार्शनिक उनके सामने अवाक् हो रहे । नैयायिक आदि अन्य दार्शनिक भी उस समय शंकराचार्य के विचारों पर स्वतंत्रतया विचार नहीं कर सके, मानो शंकर के वेदान्त गर्जन के आगे सभी दार्शनिक भयावह हो रहे थे जिस का सरोत नीचे के श्लोक में किया गया है—

तावद् गर्जन्ति शास्त्राणि जग्मुका विपिने यथा ।

न गर्जन्ति महाशक्तिः पापहेदान्तनेसरी ॥

40 "It has been already stated that the teaching of the earlier upanishads was *paramārśa*, not a *māyāśāstra* or *svartarāśāstra*. Whence, then, did this theory of the unreality of all things arise? The most probable answer is that it was adopted from the Buddhists, the great supporters of Idealism. This was the opinion of Vyāsa Bhikṣu, the learned commentator on the Sūkhya Philosophy, who flourished about 300 years ago, and who wrote of the 'quasi-Vedantins' of his time as 'upstart disguised Buddhists, advocates of the theory of *Māyā*,' and quoted a passage from the *Padma Purāṇa* where the doctrine of *Māyā* is also stigmatised as nothing but disguised Buddhism." G. A. Jacob *Hindu Pantheism*, p 53.

गोड़पादाचार्य, शंकराचार्य उनके अनुयायियों ने अष्टैत-  
वाद का जैसा रूप स्थिर किया उसमें केवल ब्रह्म ही सत्य व  
नित्य माना गया और माया के कारण अलग २ प्रतीत हो-  
जाय की ब्रह्म में अभिधत्ता प्रतिपादित की गई। "जीयं  
प्रमिथ नापरः" कह कर जीय-ब्रह्म की भाँति शुद्ध-सुद्ध-मुक्त  
सत्य माना गया, "गोड़पाद ने जीय को ब्रह्म में अभिधत्ता कहा"  
मोक्षी कहाँ जीय ब्रह्म का अंश समझा गया। "जगत् ब्रह्म में  
सृष्ट, पर अस्मत् व मायिक माना गया और शंकराचार्य ने इस  
दुःखदय अस्मत् संसार की तुलना उत्तालनरङ्गसंकुल-आवर्त-  
पटुलनक्रबुद्धि-भीषण-समुद्र से की। उसमें पड़े हुए किर्याँ  
माने जीयों की मुक्ति के लिये अष्टैतवादियों ने ऐक्य ज्ञान  
द्वारा अधिष्ठा को दूर करने का आदेश किया, क्योंकि  
'अधिष्ठा के ही कारण जीय सुख-दुःख से संक्रामित होता है,  
यान्त्रिक में ये भाव मन तथा देह के हैं। मुक्ति का जैसा विग्रह  
मिलता है उसमें उसे सिद्ध समझना शीक है, साध्य नहीं, बल्कि  
'कण्टकाभीकरवन्' के अनुकूल मुक्ति की नलाश कोरी घिड़-

"गोड़पादः भाण्डव्यकारिका ३ "जीवामनोरनस्य वसमेदेन प्रसस्यते ।

नानान्वर्तिधनेष्वच्च तदेव हि समन्वसन् ॥१३॥

माययाभिधते इति तत्त्वान्यथात्र कथंचन ।

नचतो भिद्यमाने हि मयताममृतं मतेन ॥१५॥

"नित्य-सुद्ध-सुद्ध-सुद्ध-सायस्वभावं प्रयच्छन्तश्चमेव आमतत्त्वम्"  
वेदान्तसार ।

भाण्डव्यकारिका ३-७ "नाक्रान्तस्य घटाकाशो विकारावयवौ यथा,  
नैवात्मनः सदाजीवो विकारावयवौ तथा ।

योगवासिष्ठ-उपनिषद् १४-२२ "स्वमरीचिवलोद्भूता ज्वलितगते कणः सृष्टः ।

सर्वार्थान्वितारास मङ्गलो जीवराशयः ॥

म्वना है।<sup>१५</sup> नीति की वहाँ कोई गुंजाइश नहीं, न 'न यथायथोपासते तदेव भवति' से ब्रह्मप्राप्ति का निष्कर्ष ही निकाला जा सकता है; क्योंकि ब्रह्म-जीव की अभिन्नता के कारण भक्त-भजनीय पृथक् नहीं<sup>१६</sup>, न ब्रह्म जीव से भिन्न है। अविद्या या भाव का नाश सद्गुरु की कृपा से प्रकृत-तत्त्वोपदेश द्वारा होना चाहिये<sup>१७</sup>, उस दशा में 'अयमात्मा ब्रह्म' और 'तत्त्वमसि' का रहस्य हृदयंगम हो जाने से जीव समझ लेता है—'सोऽहम्।' ब्रह्म स्वरूप-सम्बन्ध में शङ्कराचार्य ने "सन्नि वभयलिङ्गाः धृतयो ब्रह्मविषयाः" कहकर सगुण व निगुण दोनों ब्रह्म का उल्लेख किया, पर मान के लिये निर्विशेषलिङ्ग निगुण ब्रह्म को ही प्रतिपादक स्वीकार किया<sup>१८</sup>। माया का विस्तार सगुण

<sup>१५</sup> पञ्चदशी ६-२३४ "वात्मयौ बन्धमोक्षौ तु भुक्तिर्न सहतेतराम्"

<sup>१६</sup> तोभी भट्टैतवाद में उपासना का जो स्थान है उसका विशेष अर्थ है, प्रलोप/सना है जिसका सार 'सोऽहं' 'अहं ब्रह्मास्मि' के भाव की साधना है। 'गीताय ईश्वरवाद' के १२ वें अध्याय में विद्वान् ऐश्वर्य ने इस पर पर्याप्त प्रकाश डाला है।

<sup>१७</sup> मुण्डकोपनिषद् १-२-१२ "तद्विजानाथं सगुरमेवाभिगच्छेत्समिन्पाणि ध्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठम् ॥

वेदान्तसार ११ "अयमधिकारी जननमरणादि संसारानलसन्तप्तो रिसशिरा जलराशिमिव उपशरपाणिः ध्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठं गुरुमुपसृज्य मनसरति ।"

<sup>१८</sup> "अतश्च अन्यतरलिङ्गा परिग्रहेऽपि समस्तविशेषरहितं निर्विकल्पकमेव ब्रह्म प्रतिपत्तव्यम्, न तद्विपरीतम्; सर्वत्र हि ब्रह्मस्वरूपप्रतिपादनपरेषु तत्त्वेषु 'अशाब्दमस्पर्शमरूपमव्ययम्' इत्येवमादिषु, अपास्तसमस्तविशेष-वि ब्रह्म उपदिश्यते ।" ब्रह्मसूत्र ३-२-११ पर शांकरभाष्य ।

ब्रह्म पर भी करके सगुण महेश्वर को मायिक मानना भी अद्वैत-वाद को प्रिय हुआ। सृष्टि का वैतथ्य सिद्ध करते हुए शङ्कराचार्य ऋषि ने अपने तर्कों में गज्जु में सर्प का भ्रम, सोप में चूँदो की भ्रांति, जादूगर की एन्द्रजालिक लीला, उर्णनाभ की जालरचना, स्वप्न व जागृत् सृष्टि, अघटन-घटन पटोयमी माया आदि प्रमाणों को उपन्यस्त किया और उनके सहारे स्थिर किया "तरमाज्जागर्गिनेऽपि वैतथ्यम् स्मृतमिति"—जागृत में देखी हुई वस्तुएँ मिथ्या हैं।

स्पष्ट है कि अद्वैतवाद में सोऽहं के साथ जगत के मिथ्यापन का विचार संयुक्त करने में माया और स्वप्न से अत्यधिक सहाय लिया गया, किन्तु यह वैदिक धारणा के प्रतिकूल था। वैदिक-साहित्य में माया और स्वप्न की ऐसी व्याख्या संसार-सम्बन्ध में कहीं नहीं की गई। यात्रगायण को भी जगत् को मायिक बताना अभिप्रेत नहीं जान पड़ता क्योंकि 'जन्माद्यस्य यतः' कहकर उनमें जगत् के प्रारुंभाव-गोपण-प्रलय का कारण ब्रह्म को बताया है और 'शास्त्रयो नित्यात्' सूत्र द्वारा ब्रह्म को शास्त्र की योनि भी लिखा है। जगत् को भ्रम कल्पित होने की धारणा होने पर इन सूत्रों से न ब्रह्म की । उहरती है न उसके अजर-अमर अमृत आदि गुणों का ही कोई मौल रह जाता है। फिर शङ्कराचार्य ने चोद के अनेकान्य से जगत् को नामरूप दे कर मिथ्यापन समझाया है, वह भी वैदिक वचन "सुव्याचिन्द्रमसौ धाता यथा पूर्वं मकल्पयत्" से पूरा विरोध रखता है, शङ्कराचार्य को वेद-यणित 'विष्णोः कर्माणि' के अभिप्राय पर भी ध्यान देकर विचारना चाहिये था कि यदि जगत् अविद्या-कल्पित है

तो उरगाय विष्णु के क्या कर्म होंगे<sup>११</sup>। किन्तु स्वमत की धुन में उनसे इसका तनिक भी विचार नहीं किया और इसी प्रकार माया और स्वरूप के अर्थ का भी अनर्थ दर्शाया। गोड़पादाचार्य के अनुकूल शङ्कराचार्य ने माया शब्द का अर्थ 'छल-अविद्या' से किया, किन्तु वेद तथा उपनिषदों में इन अर्थों में इस शब्द का व्यवहार नहीं मिलता। उपनिषदों में माया शब्द का व्यवहार भी उसी अर्थ में पाया जाता है। माया शब्द के अर्थ ऋग्वेद<sup>१२</sup> में प्रज्ञा ज्ञानविशेष व कर्मविशेष, यजुर्वेद में<sup>१३</sup> प्राण-सम्बन्धी ज्ञान, या प्रज्ञा-

“११” “जगत् को अविद्या-कल्पित बता कर शंकर स्वामी ने ब्रह्म को गौरवान्वित पद से नीचे गिरा दिया, और वेदों के सहस्रों मंत्रों को अर्थशून्य कर दिया। वेद में एक मंत्र है—विष्णोः कर्माणि पश्यत यतो ब्रह्मणो पश्यते। विष्णु के कर्मों को देखो जिससे ब्रह्म प्रहण किये जाते हैं। अब यदि जगत् अविद्या-कल्पित है तो विष्णु के क्या कर्म होंगे? यही न कि हमने भूल से किसी को कुछ समझ लिया। और इससे क्या ब्रह्म प्रहण किये जा सकते हैं? यही न कि हम भी उसके समान किसी को कुछ समझ लें?” गंगाप्रसाद उपाध्याय : अद्वैतवाद, पृ० ३१६

“१२” ऋ० ६-८-१ के ‘विद्वा हि माया’ का अर्थ वात्स ने ‘प्रज्ञा’ किया है—निरुक्त १२-१७, ऋ० १०-८८-६, ५-८५-६, १०-७१-५ में भी ‘माया’ का अर्थ निरुक्त में वैसा ही किया है। “सायणाचार्य ने भी ‘माया’ का अर्थ अधिकतर ‘प्रज्ञा’, ‘ज्ञान-विशेष’, ‘कर्मविशेष’ आदि ही किया है।” गंगाप्रसाद उपाध्याय : आस्तिकवाद पृ० १०१

“१३” यजुर्वेद के ११-६९ में ‘आसुरी माया’ का प्रयोग है जिस पर उच्चेष्ट भाष्य है—“यत आसुरी माया। असुः प्राणः। रेफ उपजनः। प्राणसम्बन्धिनी माया प्रज्ञा।” महीधर ने भी ‘राश्वसी माया’ की

महर्षों उपकार करनेवाली बुद्धि और अथर्ववेद में प्रजा विद्या-बुद्धि-मानीपुरुष किए गए हैं। प्राचीन उपनिषदों में माया शब्द का प्रयोग बहुत कम है; यह बृहदारण्यक में एक बार, "प्रश्न में एक बार" और श्वेताश्वतर में, जिसे तृतीये के अष्टावे ".....प्राणसम्बन्धिनी प्रज्ञा कृतासि । असूना प्राणानामि-यमाधुरी ।" लिखा है ।

१३-४४ में भी 'अमुरस्य मायाममे' आया है उस पर दण्ड लिखते हैं—“अमुरस्य अमुवतः प्राणवतः प्रज्ञानवतो वा वरगस्य माया प्रज्ञा हे भगते, मा हिंसीः ।” इसी को दुहराते महीधर ने भी लिखा है—“अमुरस्य मायातस्यः प्राण विद्यन्ते यस्य सोऽमुरः सत्वर्धे १ । प्राणवतो माया प्रज्ञा मीयन्ते ज्ञायतेऽभया माया । प्रज्ञा प्राणिनां प्रज्ञाप्रदामित्यर्थः ।”

२३-५२ में है—‘एतत्प्रात्र प्रतिमन्दनो अस्मि न मायया भवस्तुतरो मग ।’ इस पर महीधर की व्याख्या है—“किञ्च मायया बुद्ध्या मत मग । ततरोऽधिष्ठत्वं न भवति । मतो बुद्धिमात्रासीत्यर्थः ।”

३०-७ में 'मायायि कर्मा ६' के मायार्य का अर्थ स्वामी दयानन्द ने “प्रज्ञाबुद्धये—ज्ञान बढ़ाने के लिये” किया है ।

“अथर्ववेद २-२९-६ के 'मायाम्' का अर्थ प्रज्ञा या बुद्धि है; ४-२३-५ के 'मायाः' का अर्थ 'प्राण-सम्बन्धी विद्या' है; ४-३८-३ के 'मायया' का अर्थ 'बुद्धि के साथ' है; ५-११-४ के 'मायी' का अर्थ 'प्रज्ञापान् या ज्ञानी' है; ७-८१-१ के 'मायया' का अर्थ 'ईश्वर के ज्ञान से' है; १२-१-८ में 'मायाभिः' का अर्थ 'प्रज्ञा द्वारा' है; १३-२-३ के मायया का अर्थ 'ज्ञान से' है—और अन्यत्र भी ऐसा ही अर्थ उपयुक्त है ।

अनेक मंत्रों के अर्थ देकर माया के इसी अर्थ का प्रतिपादन अद्वैत-वेदात् में भी किया गया है ।

“बृहदारण्यक २-५-१९; तत्तपस ब्राह्मण के १४-५-५-१९ में भी ।

“प्रश्न १-१६ “तेषामसौ विरजो ब्रह्मलोको न येषु मिहमनृतं न माया चेति ।”

विद्वान् औरों की अपेक्षा नया मानने हैं, ५ स्थानों में "आया है। इनमें घृहदारण्यक में तो ऋग्वेद का ही एक मंत्र है, "१८ प्रश्न में 'अनृतं' शब्द के साथ यह छल के भाव में है और श्वेताश्वतर में अद्वैतवादियों के अर्थ का सादृश्य जरूर रखता है; " तो भी जो घल वेदान्तियों ने दिया वह उपनिषद्-कारों द्वारा प्रदान नहीं किया गया। वेदान्तियों ने विचित्र-तया इसकी शक्ति प्रचारित की। कहीं माया को ईश्वर और जीव की जननी बनाया<sup>१०</sup>, कहीं दोनों पर आधिपत्यवाली कहा, "कहीं उसका दुर्घटत्व सिद्ध किया<sup>११</sup> और कहीं उस पर तर्क करने के दुस्साहस को भी बन्द किया, ब्रह्म तथा मानवे-च्छाओं के सम्यन्ध में भी ऐसे ही विरोधात्मक विचार व्यक्त किए गये थे।<sup>१२</sup> वास्तव में माया की माया ने मायावी वेदान्तियों को भी माया में डाल दिया, जिससे प्रभावित श्रीशंकराचार्य ने कहीं माया को सत् और असत् दोनों से विलक्षण

<sup>१०</sup> श्वेताश्वतर १-१० "तस्याभिध्यानात् योजनात् तत्त्वभावात् भूयश्चान्ते विश्वमायानिवृत्तिः; ४-९ "अस्मान्मायी सृजते विश्वमेतत् । तस्मिंश्चान्यो मायया संनिरुद्धः ।"; ४-१० "माया तु प्रकृते विद्यान्मायिनं तु महेश्वरम् ।"

<sup>११</sup> ऋग्वेद ६-४७-१८ "इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते युक्ता ह्यस्य हरयः शतादयः ।"

<sup>१२</sup> Prabhudutta Sāstri. The Doctrine of Maya p. 35.

<sup>१०</sup> पंचदशी, ६-२३६—"मायाख्यायाः कामधेनोर्वत्सौ जीवेश्वरा-चुभौ । यधेच्छं विश्वतां द्वैतं तत्त्वं अद्वैतमेव हि ॥"

<sup>११</sup> पंचदशी ६-२२६ "एवमानन्दविज्ञानमयौ मायाधियोर्वशौ ।"

<sup>१२</sup> पंचदशी ६-१३५ "मायाया दुर्घटत्वं च स्वतः सिध्यति नान्यतः ।"

<sup>१३</sup> पंचदशी, ६-१३३ "न चोदनीयं मायायां ।"



बताया <sup>१५</sup>, माया और अविद्या को एक समझा, और कहाँ <sup>१६</sup> उनके अनुयायियों ने माया और अविद्या में भेद किया। निश्चल दास जी ने बिना साफ-साफ समझे बला टालने के समान लिख मारा--“शुद्ध सत्त्व प्रधान माया है और मलिन सत्त्व वाली अविद्या है” और विद्यारण्य स्वामी ने <sup>१७</sup> “दुर्घटत्वसमन्विता माया सद्यः कुल्लु कर सकती है” कह अपना पिएड झुड़ाया। पारमार्थिक और व्यावहारिक भेद को दर्शाने में भी अद्वैतवादियों की आकाश-पाताल का कुलाबा मिलाने का

Maganlal A. Buch. *Philosophy of Shankara*, pp \*149, 150, 151—“The problem whether individuals are free to act or are absolutely bound hand and foot to circumstances has in Shankara's systems, like other problems, a two-fold aspect.”

<sup>१५</sup> ऐसा कहते हुए सम्भवतः शंकराचार्यजी को “नैकस्मिन्तसम्भवात् २-२-२३” के भाष्य में जैनियों के खण्डन में कहा वचन—“न चेपां पदार्थावामरणव्याजं संभवति; अप्यकादत्रेतांच्यरन्; उच्यन्ते चावक्तव्याश्चेति विप्रतिपिद्धम्, उच्यमानाश्च तयैवावधार्यन्ते नावधार्यन्त इति च” स्मरण नहीं रहा।

<sup>१६</sup> रंगप्रसाद उपाध्यायः अद्वैतग्राह १० ३०१

रामदे महोदय ने अपनी पुस्तक ‘A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy’ में अद्वैत-विकास को उपविषदों से दिखलाते हुए ‘अविद्या’ शब्दवाले अनेक वाक्यों से मायावाद को सिद्ध करने की चेष्टा की है, पर उन वाक्यों में ‘अविद्या’ शब्द अपना वैसा अर्थ रखता नहीं पाया जाता।

<sup>१७</sup> पंचदशी, चित्रदीपन० ११४ “दुर्घटैकविद्यायिन्या मायाया का धमकृतिः।”

रूप उठाना पड़ा। पर सारी गड़बड़ी इसी कारण हुई कि सनातन धारणा के विरुद्ध मायावादियों ने माया रूपी दमामे को अपवर्णित माया-चर्म से मढ़ने का आयोजन किया। फल हुआ कि जगत् के मिथ्यापन के बुझौवल के साथ माया भी एक पहेली ही रह गई।

स्वप्न की स्थिति भी इसी तरह एक भुलभुलैया के समान अद्वैतवाद में दिखाई पड़ती है, कई प्रमाणों के दिए जाने पर भी स्वप्न और दृश्यमान पदार्थों के मिथ्यापन में साम्या-सिद्धि-प्रतीति नहीं होती। शंकराचार्य ने इस ओर विशेष प्रयास किया, पर उनके तर्क में त्रुटि का नियारण नहीं हो सका, बल्कि उनके हेतुओं में ही भारी विरोध पैदा हुआ।<sup>67</sup> इस विरोध का कारण था स्वप्न व जागृति में अन्तर ही अन्तर देखना, पर दोनों की अवस्थाओं में साम्य व अभिन्नता भी है जिस पर ध्यान दिये बिना कोई तथ्य को नहीं पहुँच सकता। स्वप्न जागृति का विभ्रम ही नहीं अनिरूप भी है, क्योंकि

<sup>67</sup> "As regards Śaṅkarācārya, the fact is that different portions of his comments on the aphorisms are mutually conflicting. For example, in one place he ridicules the idea of an infinite series of worlds and worlds subsisting in the relation of cause and effect, and then, elsewhere, distinctly advocates it. Again, when opposing the idealism of the Buddhists, he strongly maintains the reality of objects of perception, rebutting the objections advanced against it, and supports the tenet of the material causativity of Brahma, whilst on another occasion he accepts the theory of *Māyā*." G. A. Jacob, *Indian Philosophy*, p. 83.

जागृति के दृष्ट पदार्थों की स्मृति-अनुप्रतीति-विकल्पना-आभास-भ्रान्ति स्वप्न में भी रहती हैं और स्वप्न में भ्रान्ति के होते भी जागृति की स्मृति मिथ्या नहीं हुआ करनी। शंकराचार्य का यह कथन निश्चय ही विश्वासप्रदायक है कि स्वप्न में जो कुछ दीखता है वह स्मृतिमात्र होता है—<sup>६८</sup> ‘अपि च स्मृतिरेषा, यत्स्वप्नदर्शनम्’ पर स्मृति किस की? और जिस की स्मृति होती है वह सर्वथा मिथ्या किस प्रकार? रज्जु में सर्प का भ्रम होने के उदाहरण में भी वास्तव में रज्जु और सर्प दोनों की सत्यता जरूर ही है, पर रज्जु में सर्प के गुणोंको समझने का जो भाव है वही भ्रम है। वसी प्रकार सीप व चाँदी के सत्य होते भी भ्रान्ति है केवल उन दोनों के एकीकरण का मान। उर्ध्वनाभ व जादूगर के प्रमाण भी इस दृष्टि से मिथ्यात्व की सिद्धि में पर्याप्त प्रतीत नहीं होते, क्योंकि वहाँ भी सत्यांश के साथ भ्रमांश का संयोग मिलता है। जाल-रचना में मकड़ी अपने भीतर सञ्चित यस्तु से तन्तु निकाल कर जाल की रचना करती है, उसकी वह रचना मायिक है, पर मकड़ी व उसके तन्तु-पदार्थ तो निर्य व आद्य-श्रयक जान पड़ते हैं; मधुमच्छिका के भीतर सञ्चित रेणुरस से शहद की सृष्टि के समान उर्ध्वनाभ की क्रिया है। “य एको जालवान् ईशः ईशनीभिः”<sup>६९</sup> वचन भी ईश के साथ ईशनी-शक्ति को प्रतिपादित करता है, वहाँ ‘एक ही है’ का भाव नहीं है। पर अद्वैतवाद ने एक का प्रतिपादन किया और उसकी पला में वह आप फँसना गया और उसके प्रमाण

<sup>६८</sup> सूत्र २-२-२९ के भाष्य में।

<sup>६९</sup> श्वेताश्वतरोपनिषद् २-१



स्वप्नादिवत्”<sup>७३</sup> सूत्र के भाष्य में अपने वचन—‘तत्रैवं सति न शक्यते वक्तुं, मिथ्या जागरितोपलब्धिरुपलब्धित्वात् स्वप्नोपलब्धिवदित्युभयोरन्तरं स्वयमनुभवता” को भी भूल गए। वहाँ आपने भी माना है कि यह कहना ठीक नहीं कि जाग्रत अवस्था में जो कुछ दोग्गना है वह मिथ्या है।<sup>७४</sup> यस्तुतः जगत् के दृश्यमान पदार्थों के साधारणतया वने रहने पर भी नहीं होना सिद्ध करना सत् को असत् करने और आँखवालों की आँखें मूँद कर अंधा बनाए रखने के समान था, जिसमें अद्वैतवादियों को सोऽहं की माया ने सफल नहीं होने दिया।<sup>७५</sup> सोऽहं की बुनियाद में जो द्वैतमत था, उसीकी भित्ति पर अद्वैतमत का भवन-निर्माण कठिनाइयों से न ग्वाली था न

<sup>७३</sup> महासूत्र १-२-२९

<sup>७४</sup> श्रीगंगप्रसाद उपाध्याय : अद्वैतवाद पृ० ७६

<sup>७५</sup> नायपांथीय सिद्ध ज्ञाननाथ ( १२०५-१२७९ ई० ) ने शंकर के भविष्यसिद्धान्त को अनेक युक्तियों से जाँचने के बाद अमाद्य कहा है, जिस सम्बन्ध में पं० पंडुरंग शर्मा ने लिखा है—“The doctrine of ‘Avidyā’ is examined in many ways ( Siddhāntu VII-11 to 278 ). The idea of Avidyā is condemned ( Siddhāntu VII-277 ) The world is the production of Avidyā is proved to be an impossibility ( Siddhāntu VII) 269—The ‘Avidyā’ of Sankara being beyond the province of ‘pramāṇa’ is proved unfit for consideration (Siddhāntu VII-55)”, Proceedings of the Third Oriental Conference, p 496

रहा, अद्वैतवादी बराबर वैयम्यग्रस्त रहे और कुछ दार्शनिकों द्वारा विरोध भी जारी रखा गया ।

दार्शनिकों के विरोध के सिवाय साधारण विचार के लोगों का असंनोष भी शंकराचार्य के सिद्धान्तों के विरुद्ध था । मायिक सम्बन्ध से भिन्न ईश्वर-धाराणा की जरूरत लोगों की थी और रामानुज ने उस पर विचार कर अद्वैतवाद के स्थान में विशिष्टाद्वैत-सिद्धान्त का प्रचार समयोचित समझा, वह उसी में तल्लीन भी हुए ।<sup>76</sup> विशिष्टाद्वैतमत पहले से ही आ रहा था, रामानुज उसके प्रवर्तक नहीं थे<sup>77</sup> ; उनसे आचार्य्य-परम्परा-विचारानुकूल

76 V. S. Ghale • The Vedānta, pp. 20-21 "No doubt Sankara in order to accomodate such people admitted of a personal God; and popular belief attributes to him the introduction of the worship of the Pāncāyatma or the five gods together, so as to displease no one. But a god was after all of an illusory and second rate importance in his system. Hence there arose Rāmānuja and the other Vaisnavite leaders who introduced the event of a personal God and devotion to him or adoration of him, which gained great favour with the people"

77 "In former times there existed the following works bearing on the doctrines of Viśiṣṭādvaita — a Vṛtti by the great Rishi Bodhayana, a bhāṣya of the Brahma sūtras by Dramirāchārya and a vārtika by Tānkāchārya. There were, besides, other works by Bhṛuṣi, Guḍdeva and other āchāryas ; but these too having perished through the destroying agency of time, the Siddhitraya, etc. were com-

५ श्रीभाष्य द्वारा विशिष्टाद्वैत को सुरक्षित किया और वेदार्थ-संग्रह, वेदान्तदीप व वेदान्ततत्त्वसार नामक पृथक् पृथक् ग्रन्थ भी लिखे ।

विशिष्टाद्वैतमन ब्रह्म को जगत् का कर्त्ता व उपादान कारण मानता है<sup>५५</sup> और 'पति विश्वस्यान्मेश्वरम्', 'आत्माधारोऽगिताश्रय' आदि वचनों के आधार पर जीव-ब्रह्म में भेद दिखाता है हुए जीव व ब्रह्म को भिन्न समझता है<sup>५६</sup>, वहाँ ब्रह्म जीव

posed by the venerable Yamunāchārya in order to explain the purport of the lost treatises In these, viz, Siddhitrāya etc were controverted the vachya and other writings of Bhartri ..... Subsequently the illustrious commentator and holy sage, Sri Rāmānujāchārya advanced the knowledge of the Vishishtādvaita in the world by the composition of his great work called the Shreebhāshya " M. S. Rāma Misra Shāstri Vedārtha Saṅgraha preface

<sup>५५</sup> "There is evidence to show that it (the Visishtādvaita school) must have come down in the form of an unbroken tradition from very ancient times " Rangachārya Translation of Shreebhāshya, preface

५६ वेदान्ततत्त्वसार—“ब्रह्मदेवः परं ब्रह्म कल्याणगुणसंयुतः ।

सुवनानामुपादानं कर्त्ता जीवनियामकः ॥”

५७ “जीवपरयोरपि स्वरूपैकं देहामनोरपि न संभवति । तथा श्रुतिः । ब्रह्मोपार्णं सयुजा सम्वाया समानं बृक्षं परिपश्यन्ने, तयोरनपिपत्यं स्वादय्यन्नदन्नन्न न्योमित्राकथीति ।” ब्रह्मसूत्र १-१-१ ।

श्रीभाष्य, पृ० ७७

से स्वतन्त्र श्रेष्ठ जीव आध्यात्मिकादिदुःखयुक्त है, वह ब्रह्म की विभूति है पर ब्रह्म-सण्ड नहीं है<sup>१</sup>। ब्रह्म को सगुण ही मानना ठीक है<sup>२</sup>, क्योंकि वह कल्याणकारी गुणों का आधार मुक्तिदाता सनातन विष्णु है<sup>३</sup>। ब्रह्म श्वेताश्वतर के 'मायिनन्तु महेश्वरम्' के अनुकूल सदा मायाविशिष्ट है और वह काम-धेनु भक्तवत्सल अपनी लीला द्वारा अर्च्चा विभव-व्यूह-सूक्ष्म अन्तर्यामी रूपों में अवस्थान करता है। जगत् अनादि है, पर प्रलयकाल में वह ब्रह्म से अभिन्न हो जाता है क्योंकि उस समय क्षेत्रज्ञ नाम रूप छोड़कर अति सूक्ष्म भाव में अवस्थान करता है प्रलयकाल में सूक्ष्मभाव में जीव व जड़ ब्रह्म में लीन हो जाते हैं और उस समय केवल ब्रह्म ही रहता है इसी कारण ब्रह्म 'परमेष्ठाद्वितीय' कहा गया है। ब्रह्म की दो अवस्थाएँ हैं—कारणावस्था, कार्यावस्था। पहली अवस्था प्रलयकाल की है जब जीव व जड़ जगत् ब्रह्म में लीन हो जाते हैं और सूक्ष्मभावापन्न प्रकृति व पुरुष के नाम रूप भेद मिट

<sup>१</sup> वेदान्तसार में आया है—“न च ब्रह्मखण्डो जीवः” और “भक्तो नामाभ्यपदेशात्।” सूत्र २-३-४२ का अर्थ ‘ब्रह्मविभूति’ का किया है।

<sup>२</sup> “उभयलिङ्ग सर्वत्र हि । यत् सर्वत्र श्रुतिस्मृतिषु पर ब्रह्मोभय लिङ्गमुभयलक्षणमभिधीयते । निरस्तनिखिलदोषत्वकस्याणगुणाकरत्वालक्षणापेतमित्यर्थः ।” ब्रह्मसूत्र ३-२-११ शंभाष्य, पृ० ५९०

<sup>३</sup> वेदान्तसार “वासुदेव परं ब्रह्म कल्याणगुणसयुतः ।

कैवल्यद परं ब्रह्म विष्णुरेव सनातन ॥”



जते हैं; दूसरी अवस्था सृष्टि की है जब जीव व जगत् चित् अचिन् रूप में ब्रह्म से विसृष्ट होकर व्यक्त-स्थूल-दशा व प्राप्त हो जाते हैं<sup>१</sup> । इस दशा में अचिन् ( दृश्य जड जगत् तीन आकार धारण करना है-भोग्य, भोगोपकरण, भोगायतन जगत् पत्थिामी व विकारशील होने के कारण अमन् जरू है, पर वह मायिक या मिथ्या या कल्याणमात्र नहीं है<sup>२</sup> ) न्यून ज्ञान के द्वारा जागरित ज्ञान को अर्थशून्य बनाना ही नहीं है<sup>३</sup> । जीव का परम पुरुषार्थ ईश्वर की प्राप्ति ही है वह मायिक को अन्य प्रयोजन से रहित निरन्तर-प्रिय प्रत्यक्ष निष्ठ अनुध्यानमय भक्ति से ही सम्भव है । उस भक्ति : प्रिया और अप्रिया दोनों का समुच्चय जरूरी है । मुक्त पुरुष भक्त में मिल कर एक नहीं हो जाना, वह ब्रह्मोचित गुणों का प्राप्त करना है और ईश्वर के समान गुणधाला बन सकता है सर्वकर्तृन्वय भद्रा ईश्वर के ही साथ रहना है ।<sup>४</sup>

“<sup>५</sup> परब्रह्म हि कारणात्सं काव्यावस्थं सूक्ष्मभूतचित्तचित्तवत् स्मरितया सर्वदा सर्वोपभूतम् ।” ब्रह्मसूत्र १-२-१ पर धीमाप्य ।

सर्वदर्शनसमष्ट के रामानुजदर्शन व वेदान्ततत्त्वसार में पूर्ण व्याख्या है ।

“<sup>६</sup> वेदान्ततत्त्वसार-“विहारजननीमज्ञाम्”, “लिप समनविमिश्रियाम् इत्योऽभिप्रेत्या” सविहारत्वेन सुमनसिगामत्वेन वैकल्याणमात्रात् ब्रह्म स्मरितमनाहवम् । अनपेक्षमनूनादिपदपरचर्यते ।”

“<sup>७</sup> इत्यज्ञानवचसोऽज्ञागरितज्ञानिनामर्थान्त्वज्ञं वुम्यते वपुं...” अथोऽनुरक्तः ।” ब्रह्मसूत्र २-२ २८ धीमाप्य ।

“<sup>८</sup> “<sup>९</sup> ज्ञानं भावतानुष्ठानेन विगतचित्तस्य पाल स्वस्वरूप संभवः ।” अथोऽनुरक्तः ।” ब्रह्मसूत्र १-१-१ पर धीमाप्य

विशिष्टाद्वैत के उपर्युक्त सिद्धान्त सोऽहं, सांख्य और योगेश्वर के समकक्ष जान पड़ते हैं और इन में अद्वैत के माया, स्वप्न और भ्रान्ति के विचारों से उत्पन्न होनेवाली शंकाओं को भी जगह नहीं रह जाती। सोऽहं द्वारा ब्रह्म का जीव में जो अनुभव किया गया था वह विशिष्टाद्वैत की ब्रह्मलीला में प्रस्फुटित हुआ और उसी पर धीरे अवतारी पुरुषों की अपासना से मुक्त होने का भी सिद्धान्त सबल किया गया।



## सातवाँ अंश

### सर्वं खल्विदं ब्रह्म

सोऽहं के अनुभव से ब्रह्मज्ञान की लिप्सा चतुर्दिकफैल गई और सभी प्रार्थना करने लगे <sup>१</sup>—“असतो मा सद्गमय, तमसो मा ज्योतिर्गमय, मृत्योर्माऽमृतं गमयेति ।”—अर्थात्—‘मुझे असत् से मत् की ओर, अज्ञान-तम से ज्ञान-ज्योति की ओर, मृत्यु से अमृत की ओर ले जा ।’ इसी युग में बारह वर्षों तक वेदाध्ययन करनेवाले श्वेतकेतु ने भी शंका की <sup>२</sup>—“कथं नु भगवः स आदेशो भवतीति” और उसी श्वेय-सम्यग्धी शिक्षा के लिए प्रसिद्ध गृहस्थ शौनके अंगिरा के पास आए, <sup>३</sup> उसे ही जानने की जरूरत में वेदेतिहासपुराण-पितृ-राशि देव-आकोषाफ्य-

<sup>१</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् १-३-१

<sup>२</sup> अन्द्रोम्योपनिषद् ६-१ “ॐ श्वेतकेतुः स्यात्सहस्रेण भासत तं ह पितृषाच श्वेतकेतो वस महश्चर्यं न वै मोम्यास्मन्बुलीनोऽनन्य ब्रह्म-यन्तुति भवतीति ॥१॥ सह द्वादशवर्षं तपेय चतुर्विंशतिवर्षं सर्वान्वेदानधीत्य महामना अनृचानमानी स्तब्ध एवाय तं ह पितृषाच श्वेतकेतो यन्नु सोम्येदं महामना अनृचानमानी स्तब्धोऽश्नुत तमादेशम-प्रादयः ॥ १ ॥ येनाश्रुतं ध्रुवं भवत्यमतं मतमविज्ञातं विज्ञातमिति कथं नु भगवः स आदेशो भवतीति ॥ ३ ॥”

<sup>३</sup> मुण्डक १-१-३ “शौनके ह वै महाशालोऽद्विरसं विधिवदुपसन्नः

देवविद्या-ब्रह्मविद्या-भूतविद्या-क्षेत्रविद्या-नक्षत्रविद्या-आदि का अध्ययन कर लेने पर भी शोचग्रस्त नारद \* "सोऽहं भगवो मन्त्रविदेवास्मि नाऽऽत्मविच्छन्नं ह्येव मे भगवद्दृशं भ्रमन्-रति शोकमात्मविदिति सोऽहं भगवः शोचामि ते मां भगवान्छो-कस्य पारं तारयत्विति" कहते हुए सनत्कुमार की शरण में गए और पूरी शिक्षा के लिए इन्द्र को प्रजापति के पास एकसौ एक वर्षों तक रहना पड़ा। एवंप्रकार सोऽहं के प्रचार के बाद ब्रह्म व आत्मा को जानने की महिमा इस पवित्रता व उच्चता को समाज में प्राप्त हुई कि समाज और कुछ नहीं सुन कर अविचल विश्वास से कहा करता—“ॐ ब्रह्म ही जानने योग्य है, ब्रह्मचेत्ता इसे ही वेद कहते हैं; जो उस सूखात्मा व अन्तर्यामी को जानता है वह ब्रह्मचेत्ता, लोकज्ञाता, देवज्ञाता, वेदज्ञाता, सकलभूतज्ञाता, आत्मज्ञाता, सूर्यज्ञाता हो जाता है; आत्मा के ही दर्शन से श्रवण से और मन लगाकर निदि-ध्यासन से यह अखिल जगत् ज्ञात हो जाता है; और 'तमेव

पश्यत् । कस्मिन्नु भगवो विज्ञाते सर्वमिदं विज्ञातं भवतीति ॥”

\* छान्दोग्योपनिषद् ७-१-१ से १; ८-११-१

“बृहदारण्यकोप० २-१-१ “अखं ब्रह्म । वेदोऽयं ब्राम्हण विदुर्वेदेनेन यद्वेदितव्यम् ।”

“बृहदारण्यकोप० १-३-१ “यो वै तत्काण्य सूत्रं विधातो चान्तर्या-मिणमिति स महारिक्स लोकवित्स देववित्स वेदवित्स भूतवित्स आत्मवित्स सर्वविदिति ।

“बृहदारण्यकोप० २-४-५

“बृहदारण्यकोप० ४-४-२१



नस्मात्सर्वायुषमुच्यते ।" और छान्दोग्य में " ब्रह्म के चतुष्पाद की व्याख्या शरीर व देवता के सम्यन्ध में की गई । छान्दोग्य ने यह भी दिखलाया कि ब्रह्म सृष्टि पदार्थों से अलग नहीं, वह उन्हीं में समाविष्ट है, जिसके समर्थनवत् तैत्तिरीय ने कहा— "तस्मा एतन्मोवाच । अन्नं प्राणं चक्षुः श्रोत्रं मनो वाचमिति । तँ होवाच । यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जानानि जीवन्ति । यत्प्रयन्यभिसंचिच्छन्तीति । तद्धि-जायसस्व । तद्ब्रह्मेति ।" इस पर बृहदारण्यक ने व्याकृत व व्याकृत अवस्था की एकरूपता पर प्रकाश डाला और इन सारी अवस्थाओं के निष्कर्ष-स्वरूप छान्दोग्य ने ब्रह्म की शक्ति व व्यापकता का सूत्र "सर्वं खल्विदं ब्रह्म" निर्मित किया ।<sup>२३</sup> ब्रह्मवेत्ताओं को यह बड़ा ही प्रिय जँचा और सबों ने ब्रह्मशक्ति का मूलमंत्र इस सूत्र में स्वीकार किया । कठ ने इसकी व्याख्या की, मुण्डक ने समर्थन किया— "ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं चरिष्यं" और माण्डूक्य ने विशदरूप में सुहराया— "सर्वं होतद् ब्रह्मायमात्मा ब्रह्म सोऽमात्मा चतुष्पात् ।" सभी ब्रह्मोपासकों ने एक स्वर से उद्घोष किया— "सर्वं खल्विदं ब्रह्म ।" तब से इस सूत्र की ब्रह्मविद्या-ध्वजा

<sup>२३</sup> छान्दोग्योपनिषद् ३-१८-२ "तदेतच्चतुष्पाद्ब्रह्म वाक्पादः प्राणः पादश्चक्षुः पादः श्रोत्रं पाद इत्यप्यात्ममयाधिदैवतमग्निः पादो वायुः पाद आदित्यः पादो दिशः पाद इत्युभयमेवाऽऽदिष्टं भवत्यप्यात्मं सैवाधिदैवतं च ।" आगे ३, ४, ५, ६ में इसी का वर्णन किया गया है ।

<sup>२४</sup> छान्दोग्योपनिषद् ६-३-१ से ४; तैत्तिरीय सृगुवल्ली १

<sup>२५</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् १-४-७; छान्दोग्योपनिषद् ६-१४-१

<sup>२६</sup> कठोपनिषद् ५-२; मुण्डकोपनिषद् २-२-११; माण्डूक्योपनिषद् २

जाना ये ही उस क्षण से मेवांगक वृक्ष हो गए।" नव ब्रह्म के स्वरूप को समझाने की आवश्यकता हुई। ईशोपनिषद् ने "इदं ब्रह्म नाम सं ब्रह्म को अकाय, अचल, अनादि, शुद्ध और अमर्यम् कहा।" कठ ने "कहा कि वह अशब्द, अस्पर्श, अरस, अगन्ध, अनादि, अमल, महान् और परम प्रिय है; वही सत्य-मुक्त-ज्ञाता है। मुण्डक ने "उक्त अद्वैत, अप्राज्ञ, अज्ञान, अवर्ण, अचक्षु, अश्रोत्र, अव्यय अणालिपाद, अप्राज्ञ, निम्न, विमुक्त, सर्वगत, मुमुक्षु, भूतयोनि, रसमवर्ण, कर्त्ता, ईश और ब्रह्मयोनि कहने के अनिवार्य "यथैवां वाच्यं कल्याणमायदानि जनेभ्यः" की वैदिक श्रुति के अनुकूल "वाग्विबुताश्च वेदाः" समझाया। बृहदारण्यक में "आया कि ब्रह्म, वह के आरम्भिक पञ्चभूतरूप ब्रह्मलोक में ही ओतप्रोत है और वह ब्रह्म पूर्ण है, ओद्गात्र स्वरूप है छान्दोग्य ने "समझाया—"मनो ब्रह्मेति" आकाशो ब्रह्मेति प्राण ब्रह्म कं ब्रह्म त्वं ब्रह्मेति," मैत्रिणीय में "ब्रह्म पूर्ण अधिन कहा गया "प्राणं ब्रह्मोपासते। प्राणो हि भूतानामयुः।

" ईशोपनिषद् ८, " कठोपनिषद् ३-१५

" मुण्डकोपनिषद् १-१-१; ३-१-२; ३-१-३

" मनुस्मृति १६-३

" बृहदारण्यकोपनिषद् ३-६-१; ५-१-१—"ॐ पूर्णमादा पूर्णमिदं सर्वं पूर्णमुद्वेष्टे। एतस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावतिष्ठते। ॐ सं ब्रह्म। पुराणं वापुर्न विदुः स्माऽऽह वीरव्यापकापुरो वेदोऽयं ब्राह्मणम्। त्वेदेतेन मद्देदिगम्यम्।"

" छान्दोग्योपनिषद् ३-१८-१; ४-१-५

" मैत्रिणीय ० ब्रह्म

तस्मात्सर्वायुपमुच्यत ।” और छान्दोग्य में “ ब्रह्म के चतुष्पाद की व्याख्या शरीर व देवता के सम्बन्ध में की गई । छान्दोग्य ने यह भी दिखलाया कि ब्रह्म सृष्ट पदार्थों से अलग नहीं, [१४] इन्हीं में समाविष्ट है, जिसके समर्थनवत् तैत्तिरीय [१५] कहा- “तस्मा एतद्योवाच । अन्नं प्राणं चक्षुः श्रोत्रं मनो धांचमिति । तँ होवाच । यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते येन जानानि जीवन्ति । यत्प्रयत्नमिदं विशन्तीति । नद्वि-जाज्ञसस्त्र । तद्ब्रह्मेति ।” इस पर बृहदारण्यक ने व्याकृत व अव्याकृत अवस्था की एकरूपता पर प्रकाश डाला और इन मारी अवस्थाओं के निष्कर्ष-स्वरूप छान्दोग्य ने ब्रह्मकी शक्ति व व्यापकता का सूत्र “सर्वं खल्विदं ब्रह्म” निर्मित किया । [१६] ब्रह्मवेत्ताओं को यह यज्ञ ही प्रिय जँचा और सबों ने ब्रह्मशक्ति का मूलमंत्र इस सूत्र में स्वीकार किया । कठ ने इसकी व्याख्या की, मुण्डक ने समर्थन किया- “ब्रह्मैवेदं विश्वमिदं चरिष्ठं” और माण्डूक्य ने विशदरूप में दुहराया- “सर्वं होतद् ब्रह्मायमात्मा ब्रह्म सोऽमात्मा चतुष्पात् ।” सभी ब्रह्मोपासकों ने एक स्वर से उद्घोष किया — “सर्वं खल्विदं ब्रह्म ।” तब से इस सूत्र की ब्रह्मविद्या-ध्वजा

<sup>१३</sup> छान्दोग्योपनिषद् ३-१८-२ “तदेतच्चतुष्पाद्ब्रह्म वाक्पादः प्राणः पादचक्षुः पादः श्रोत्रं पाद इत्यध्यात्ममयाविदेवतमग्निः पादो वायुः पाद आदित्यः पादो दिशः पाद इत्युभयमेवाऽऽदिष्टं भवत्यध्यात्मं सेवाधिदेवतं च ।” आगे ३, ४, ५, ६ में इसी का वर्णन किया गया है ।

<sup>१४</sup> छान्दोग्योपनिषद् ६-३-१ से ४; तैत्तिरीय मृगुयज्ञो १

<sup>१५</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् १-४-७; छान्दोग्योपनिषद् ६-११-१

<sup>१६</sup> कठोपनिषद् ५-२; मुण्डकोपनिषद् २-२-११; माण्डूक्योपनिषद् २



धीरे विधाय प्रश्न कुर्वीत ब्राह्मणः' ब्रह्म-मुमुक्षु उस ही जानकर प्रश्न-प्राप्ति करें, वह मन से ही साक्षत्कार करने योग्य भेद-रहित है—

“मनसैवाऽनुदृष्टव्यं नेह नानास्ति किञ्चन ।

मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह तानेय पश्यति ॥”

ऐसे विश्वासप्रद वचनों द्वारा ब्रह्मवाद ने सर्वेकता का का भाव समाज के प्रत्येक विचार में भर कर भारतीय दार्शनिक ग्रन्थेषु को अभिप्रेत स्थान पर पहुँचाया । ऐतरेय ब्राह्मण ने “ येष्टे वै देवाः” पर विचार करते हुए प्रश्न किया था—“कुत ध्रुत इन्द्रः कस्मिन्नद्येति” और उसी समय उसका एक विस्तृत उत्तर भी दिया गया, किन्तु वह उत्तर प्रकृति-पर्यवेक्षणजनित भावों से ही ओतप्रोत था । वह प्रश्न विगन संवेह औपनिषद् काल में ब्रह्मवाद द्वारा ही सुलभता जा सका । आत्ममय विश्व का संकेत कर छान्दोग्य ने “ कहा —“ आत्मैवाय स्तादात्मोपरि-ष्ठादात्मा पश्चादात्मा पुरस्तादात्मा दक्षिणत आत्मोत्तरत आत्मैवेद् सर्वमिति स वा एव एवं पश्यन्नेवं मन्यात एवं विजानन्नात्मरतिगतामकीड आत्ममिथुन आत्मानन्दः स स्वागद् भवति तस्य सर्वेषु लोकेषु कामचारो भवति । अथ येन्यथा ऽक्ते विदुरन्यराजानम्ने सृष्ट्यलोका भवन्ति तेया ” सर्वेषु लोकेष्वकामचारो भवति ।” बृहदारण्यक ने समझाया— “ रज्ज्वादिलोक-देवता-पृथ्वी प्रभृति समी आत्म- हैं, आत्मा से पृथक् कुछ नहीं ।” श्वेताश्वतर ने “ बृहदारण्यक

‘ बृहदारण्यकोप० ४-४-१९ ” ऐतरेय ब्राह्मणपं० ५, अ० १ सं० ५

“ छान्दोग्य ७-२५-२ ” श्वेताश्वतरपं० २-१४

“स एव जातेः स जनिष्यमानः प्रत्यङ् प्रनांस्निष्ठति सत्यतो-  
यः।” फिर उद्दालक ने श्वेतकेतु पर विश्वास के साथ प्रकट

“तस्य क्व मूलं स्यादन्यत्राद्वयोऽग्निः सोम्य  
तेजो मूलमन्विच्छ तेजसा सोम्य शुद्धेन सम्मूलमन्विच्छ  
ममूलाः सोम्येमाः सर्वाः प्रजाः सदायतनाः सत्प्रतिष्ठा यथा  
तु खलु सोम्येमास्तिष्ठो देवताः पुरुषं प्राप्य त्रिवृत्त्रिवृदेकैका  
भरति तदुक्तं पुरस्तादैव भवत्यस्य सोम्य पुरुरस्य प्रयतो वाङ्-  
मनसि संपद्यते मनः प्राणे प्राणस्तेजसि तेजः परस्यां देवता-  
याम्।” श्वेताश्वतर ने “विचारार्थं प्रश्नोपस्थित किया कि  
यदि तुम्हें सर्वैकता में कुछ भी संदेह है तो बनाओ कि तुम  
कहाँ से आए, अग्नि-आदित्य-वायु-जल-में प्रजापति की व्याप्ति  
को देखते हुए तुम अपनी कुमार-युवा-जरा-अवस्थाओं को देखो,  
क्या तुम इन पर विचारने से इस निष्कर्ष को नहीं पहुँचते—  
मूलः पतङ्गो हरितो लोहिताक्षस्तडिदुर्गर्भः श्रुतवः समुद्राः।  
भृतादिमत्तं विमुत्वेन वर्तसे यतो जातानि भुवनानि विश्वा ॥  
सन्देह जात्र रहा और सर्वैकता सर्वप्रिय हुई। ब्रह्मविद्या  
की ओर लोगों का ध्यान आकर्षित हुआ, वे ब्रह्म के साथ अपने  
सम्बन्ध की समझने में उत्सुकता प्रदर्शित करने लगे। ‘किमु  
तद् ब्रह्मविद्येष्मात्तत्सर्वमयमवदिति’ प्रश्न के उत्तर में बृहदा-  
रण्यक ने कहा—“पहले यह ब्रह्म ही था; वह स्वयं भी ही हैं  
ऐसा जानो, इससे वह सर्वरूप हुआ। जिन देवताओं ने उस  
प्रश्न को यथावत् जाना वे उस ज्ञान से सर्वात्मक ब्रह्म ही गए  
और भूतियों तथा मनुष्यों में जितने उस ब्रह्म को यथावत्

११ अन्दाज ६-८-९

१२ श्वेताश्वतर २-१ से ४

१३ बृहदारण्यकोपनिषद् १-४-१, १-४-१० ११

और तदुपरान्त वेद के साथ ब्रह्मविद्या का सम्यन्ध माना जाने लगा। सर्व प्रथम बृहदारण्यक के 'औपनिषद् पुरुष' में यह परिघर्तन दृष्टिगत होना है, फिर छान्दोग्य में वेद 'रस' व 'अमृत' गुहादेश और उपनिषद् 'रसाना' 'रस' व 'अमृतानामृतानि' कही गईं<sup>११</sup>। केन में वेद व उपनिषदों का स्पष्ट सम्यन्ध व्यक्त किया गया—“तस्यै तपो दमः कर्मैति प्रतिष्ठा वेदाः सर्वाङ्गानि सत्यमायतनम्” और श्वेताश्वतर में उपनिषदों का नाम वेदान्त दिया गया—“वेदान्ते परमं गुह्यं पुराकल्पे प्रचोदितम्।”<sup>१२</sup> नौमी वेदादि का स्थान ब्रह्मविद्या में गुहादेशों के नीचे हो रहा और मुण्डक में यह भेद दर्शाते हुए ऋग्वेदादि अथवा और अक्षर-ज्ञानदायिनी ब्रह्मविद्या परा कही गई। यज्ञ के प्रति उपनिषदों में ऊँचा भाव कहीं भी प्रदर्शित नहीं किया गया, कठ में अग्नि का विशेषता होने भी प्राधान्य है ब्रह्मविद्या का ही।

ब्राह्मज्ञानियों द्वारा 'मयै गत्वैदं ब्रह्म' कह कर सर्वकृता के प्रचार में एकवाद को प्रधानता दिए जाने पर मोटे धिक्कार के लोग दूसरों ही चिन्तन में लगे, ब्रह्मवाद ने उनके चित्त को ज्वल कर दिया था और वे शंकाग्रस्त हो रहे थे। ये सोचते थे—“ब्रह्मज्ञानी एक ब्रह्म को जल्लाते हैं और उसे अदृष्ट-अचल-अमर कहते हैं, पुनः ओं कुछ जनिन चलायमान-मृग्युग्रस्त हम देख रहे हैं ये भी निश्चय ही ब्रह्म हैं। तब उनके ही अनुसार ब्रह्म दो हो जाते हैं—एक अदृष्ट दूसरा दृष्ट, एक अचल दूसरा चल और एक अमर दूसरा मृतमान।” इस ओर ध्यान,

<sup>११</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् ३-५-३६; छान्दोग्योपनिषद् ३-५-४

<sup>१२</sup> कौतूपनिषद् ३३; श्वेताश्वतरोपनिषद् ६-२३

<sup>१३</sup> मुण्डकोपनिषद् १-३-५

देने पर ब्रह्मादियों को भी ब्रह्मवाद में वैसे कथन मिले । ईशोपनिषद्<sup>३</sup> का कथन था— “वह चलता है; नहीं चलता है; वह दूर है; वह पास में है : वह सर्वान्तर है, वह इन सबों से बाहर है । ” कठ<sup>२</sup> की उक्ति थी— “आसीनो दूरं व्रजति शयानो याति सर्वतः । ” प्रश्न<sup>१</sup> की शिक्षा थी— “एषोऽग्निस्तपत्येव सूर्य एव पर्जन्यो मघवानेव वायुरेव पृथिवी रविर्देवः । मदसन्ध्यामृतं च यत् । ” मुण्डक ने<sup>१</sup> कहा था :—

यत्तद्वेदेष्ट्यमब्राह्ममगोप्रमवर्णमवजुः श्रोत्रं तदपाणिपादम् ।  
नित्यं विभुं सर्वगतं सुसूक्ष्मं तदव्ययं यद्भूतयोर्निपरिपश्यन्तिधीराः॥  
यथोर्णनाभिः सृजते गृह्णते च यथा पृथिव्यामोषधयः संभवन्ति ।  
यथा सतः पुरुषात्केशलोमानि तथाऽक्षरात्संभवतीह विश्वम् ॥

इन विचारों के ही सदृश बृहदारण्यक ने<sup>१</sup> व्यक्त किया था—“ द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे मूर्त्तञ्चैवामूर्त्तञ्च मर्त्याञ्चामृतञ्च स्थितञ्च यत्नञ्च सत्तञ्च न्यञ्च । ”—अर्थात् ‘ब्रह्म के दो रूप हैं—मूर्त्तञ्च अमूर्त्त, मर्त्यञ्च अमर्त्य, परिच्छिन्नञ्च व्यापक, सत्यञ्च न्य ।’ मैत्री ने<sup>१</sup> भी ब्रह्म के शरीरी व अशरीरी, काल व अकाल, स्वर व अस्वर, दो रूपों को देखा था और मुण्डक<sup>३</sup>

<sup>३</sup> ईशोपनिषद् ५ “तदेवाति तन्नेवति सदरे तद्वितिके ।

तदन्तरस्य सर्वस्य तदु सर्वस्यास्य बाह्यतः ॥ ”

<sup>२</sup> कठोपनिषद् २-२१ <sup>३</sup> प्रश्नोपनिषद् २-५

मुण्डकोपनिषद् १-१-६, ७ <sup>४</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् २-२-१; ६-३

“ द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे मूर्त्तञ्चामूर्त्तञ्च ”

<sup>५</sup> मैत्री ६-१५ “ द्वे वाव ब्रह्मणो रूपे कालश्चाकालश्च ”: ६-२२

“ अधान्यत्राप्युक्तं द्वे वाव ब्रह्मणो अभिध्येथे शब्दश्चाशब्दश्च । ”

<sup>६</sup> मुण्डकोपनिषद् २-१-२ “ दिव्यो ह्यमूर्त्तः पुरुषः सयाद्याभ्यन्तरो

व्रजः ”; २-१-८ “ क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन्ष्ट्यं परावरे । ”

ब्रह्मज्ञान-जगत में अत्युच्च पहचानें लगी और इसके सामने सभी धर्मशास्त्रों के नतमस्तक होना पड़ा ।

‘ सर्वं खल्विदं ब्रह्म ’ की शिक्षा में ब्रह्मविद् ब्रह्म को सोच लालायित दिखाई पड़ने लगे और अक्सर देव ब्रह्मविद्या के प्रति उत्सुकता बढ़ानेवाले वचन ब्रह्मोपदेशोंको द्वारा निर्भय कहें जाने लगे । मुण्डक में <sup>२१</sup> मिलता है—‘ ओऽम्-रूपो आत्मा का ध्यान ध्येयम्-रूप के पार ले जाने वाला है । कठ में <sup>२२</sup> आया है “ ब्रह्मप्राप्त विरज और चिमून्धु हो जाता है और आत्मविद् को उन्नी गति की प्राप्ति होती है । ” यदि श्वेताश्वतथ ने ब्रह्म को ‘ निष्कल-निश्चल शान्त निर्वेद्य ’ बताकर उसकी प्राप्ति में मृत्यु पर धिक्कारी होने की आशा दी तो तैत्तिरीय ने ब्रह्म को ‘ भयं मानमनन्तं ’ बतलाया और मुण्डक ने ब्रह्मज्ञान से ब्रह्म ही बन जाने की प्रतीति दी । आंगे बृहदारण्यक ने ‘ अयमात्मा ब्रह्म ’ कहा और छान्दोग्य ने ‘ तत्त्वमसि ’ कहकर अपूर्व शिक्षा समुपस्थित की । <sup>२३</sup> ये ऐसे वचन थे जिनके ब्रह्म का लोभ संवरण नहीं किया जा सकता था और लोग इस ब्रह्मविद्या की ओर अधिक संख्या में ‘ सर्वं खल्विदं ब्रह्म ’ कहते हुए झुके भी । उस आरम्भिक अवस्था में वेदादि ग्रन्थों के व्याख्या की प्रधानता भी जाती रही और ईश्वरप्राप्ति का पूर्ण श्रेय ब्रह्मविद्या को ही दिया गया । बृहदारण्यक ने <sup>२४</sup> मनन व ध्यान को विशेषता देते कहा—“ तन्मादु ब्राह्मणः पाणिद्वयं निविच्य बाल्येन तिष्ठामेत् ”

<sup>२१</sup> मुण्डकोपनिषद् २-१-१ “ ओमित्येवं ध्यायथ मामाने स्वस्ति व प्राय तममः परस्तात् । ” <sup>२२</sup> कठोपनिषद् ८-१२

<sup>२३</sup> श्वेताश्वतथोप० ६-१९ ; तैत्तिरीयोप० २-१-१ ; मुण्डकोप० २-१ ; बृहदारण्यकोप० २-५-१९ ; छान्दोग्योप० ६-८-७

<sup>२४</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् ३-५-११ ; ४-४-२१

और बहुत से शब्दों व ग्रन्थों के पारायण की आवश्यकता बनलाई—“तमेव धीरो विघ्नस्य प्रभां कुर्वीत ब्राह्मणः । नानु ध्यात्वाद्बह्वृद्धिदान् वाचो विग्लापनं हि तदिति ।” तैत्तिरीय ने ईश्वरानन्द के लिए शब्द व मन को सामर्थ्यरहित समझा और कठोपनिषद् ने आत्मा को वेदाध्ययन बुद्धि व ध्वज से प्राप्य कहा ।<sup>३१</sup> इसी प्रकार यागिक विधियों पर भी ब्रह्मोपदेशकों ने ब्रह्मविद्या का आधिपत्य स्थिर करने की चेष्टा की । बृहदारण्यक ने यज्ञों की सुट्टकियाँ लीं और छान्दोग्य में व्यंगात्मक उल्लेख किए गए ।<sup>३२</sup> जहां उदारता दिखलाई गई वहां यागिक कृत्य पितृयान-प्रवेशक कहे गए । परन्तु ब्रह्मविद्या का प्रचार हो जाने पर जब वेद व यज्ञों के अनुयायी ब्रह्मचर्यों के भीतर प्रवेश कर गए ब्रह्मोपदेशकों को भाव बदलना पड़ा

<sup>३१</sup> तैत्तिरीयोपनिषद् २-४, कठोपनिषद् २-५

<sup>३२</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् १-४-१०, ३-९-१ “कतम इन्द्रः प्रजा-प्रतिरिति स्तनमिन्द्रोक्तेः पञ्चः प्रजाप्रतिरिति कतमः स्तनमिन्द्रोक्त्य-गिरिति पतमो यज्ञ इति पञ्च इति ।” ३-९-२१; “किं देवतोऽस्यां दक्षिणायां दिव्यसीति यमदेवत इति स यमकस्मिन् प्रतिष्ठित इति यज्ञ इति कस्मिन् यज्ञः प्रतिष्ठित इति दक्षिणायामिति ।”

छान्दोग्योपनिषद् १-१२-१ “अथानः शैव उदूर्गापस्नद मको दांस्यो ग्लोरो वा मेत्रेयः स्वाध्यायमुद्भवान् ।” १-१०-१०, ११ “एष मेवोद्गातात्सुवाचोद्गातर्वा देवतोद्गोपमन्वायता तां चेदविद्वानुद्रास्यसि मर्वा ते विपतिष्यतीति ।” “एवमेव प्रविद्वतस्सुवाच प्रतिहर्तया देवता निद्वारमन्वायता नां चेदविद्वान्प्रति हस्यसि मूर्धा ते विपतिष्यतीति । ह समारतासृणीमासां चक्रिरे ।”

<sup>३३</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् १-५-१६, छान्दोग्योपनिषद् ५-१७-३; ऋण्डकोपनिषद् १-२-१०, ६-३-१६



है।' इस पर मैत्री ने<sup>१</sup> निश्चित किया—“ब्रह्म के दो रूप हैं जरूर, पर जो अशरीरी है वही सत्य है, जो शरीरी है वह असत्य है।” कठ ने<sup>२</sup> भी कहा—“हाँ, अन्तर्मात्मा एक ही है उसीसे बहुत्व होता है।” श्वेताश्वतर<sup>३</sup> भी अन्त में यह कहने में समर्थ हुआ कि संसार में बहुत्व माया से है, पर बहुत्व का अन्तर्गिक रूप एक ब्रह्म ही है, वह शक्तिमान् तो माया का भी धनानेवाला है। यहाँ ब्रह्मवाद में मायावाद के जन्म और विकास पर रायें स्थिर हो गईं और माया की मायाविनी चेष्टाओं से ब्रह्मज्ञानी सन्तान-समाज में कालान्तर में हिन्दी के सन्त-कविकाल तक अनेक लुगावनी लीलाएँ प्रादुर्भूत हुईं, जिन पर विचार करने व्याकुल मन करीर<sup>४</sup> चिन्का कर कह उठे—

माया महा ठगिनि हम जानी ।

तिरगुन फाँस लिये कर डोलै बोलै मधुरी,धानी ॥  
 केशव के कमला है बैठी शिव के भवन भवानी ॥  
 पंडा के मूरति है बैठी नीरथ में भइ पानी ॥  
 योगी के योगिनी है बैठी राजा के घर रानी ॥  
 काहु के हीन है बैठी काहु के कौड़ी कानी ॥  
 भक्तन के भक्तिनि है बैठी ब्रह्मा के ब्रह्मानी ॥  
 कहै करीर सुनो हो संतो यह सब अकथ कहानी ॥

<sup>१</sup> मैत्री ६-३ “इमे वाच ब्रह्मणो रूपे मूर्तं पञ्चामूर्तं पञ्चाथ यन्मूर्तं तदमर्त्यं दमूर्तं तत्सत्यं तद्ब्रह्म तज्ज्योतिः स आदित्यः .....”

<sup>२</sup> कठोपनिषद् ५-१२ “एको वशी सर्वभूतान्तरात्मा एकं रूपं बहुधा यः रोति । तमाप्सरस्यं येऽनुपश्यन्ति धीरास्तेषां मुखं शाश्वतं नेतरेषाम् ॥”

<sup>३</sup> श्वेताश्वतरोपनिषद् ४-९-१०

<sup>४</sup> पाण्डेय रामायतार शर्मा : दूनग्रन्थ, करीर मायावाद



ब्रह्मवाद में मायावाद का समावेश होने पर मुक्ति य ईश्वरप्राप्ति की दशा पर ध्यान देने ब्रह्मवेत्ताओं ने जीवन्-मृत्यु-मुक्ति के प्रश्नों का मनुष्य के सोने जागने की चार दशाओं में सुलझाया। दिन के बाद रान और रान पर भोर का क्रम है। मनुष्य दिन को दुनियावी कार्य में लगा रहता है, काम की घुन उसे बेसुध किए रहती है; रान में सूर्यास्तवाद यह विधाम करता है, उस समय उसे बाहरी कार्य में विधाम मिलता है। सुषुप्त दशा में स्वप्न-भाव प्रकट होने पर मनुष्य सोया हुआ भी हाथी को अपने पर आक्रमण करने, साँप को काटने डोड़ते, महाजन को तकाड़ा करने, अपने को गढ़े में गिरते, फसल की कटनी होते, धोरे को घर में चोरी करने आदि प्रतिदिन की घटनाओं को देखने लगता है, उस समय भी दिन की ही विस्मृत दशा के समान उसे हर्ष शोक-खेद-भय होते हैं किन्तु यह सोया हुआ कार्य-रहित रहता है। तदन्तर जय गाढ़ी निद्रा का आगमन होता है न रोद रहता है न चिन्ता, एक निर्दिष्ट शान्ति छा जाती है, अलौकिक आनन्द का आधिपत्य हो जाता है। उस दशा में ब्रह्ममुहूर्त में उठने पर आँखें लालिमान्मनी परम मङ्गल आनन्ददायनी प्राकृतिक आभाओं के यत्न से आनेवाले प्रकाश की ओर प्रेम से देखने लगती हैं। यह एक अनिर्वचनीय अवस्था है और इसे ही उपनिषद् ब्रह्ममिलन या मुक्ति की तुरीय दशा बनलानी हैं।<sup>१</sup> उसके पहले की गाढ़ी निद्रा की दशा के सम्यन्ध में छान्दोग्य

<sup>१</sup> छान्दोग्योपनिषद् ८-३ “अथ य एष मंत्रमादौ ब्रह्माच्छां-  
 राममुखाय परं ज्योतिरुपसंपद्य स्येन रूपेणाभिनिर्यच्छ एष आग्नेति

ने" कहा है—“तद्यत्रैतन् सुमः समस्तैः संप्रसन्नः स्वप्नं न विज्ञा-  
नान्येय आत्मेति होवाचैतदमृतमभयमेतद्ब्रह्मेति ।” स्वप्नवाली  
सुषुप्ति-दशा पर बृहदारण्यक ने<sup>१</sup> प्रकाश डाला है—“अथ  
यत्रैनं प्रनन्तोय जिनन्तीव हरन्तीव विच्छाद्ययति गर्तमिव पतति  
यदेव जाग्रद्भयं पश्यति ।” इस दशा का ऐसा काल्पनिक  
बोध अविद्या के कारण कहा गया । उसके पहले जगता हुआ  
मनुष्य माया से ग्रस्त रहता है । उस दशा में उसे एक ब्रह्म का  
ध्यान नहीं रहता और यह ब्रह्म के नानारूपों को देखता  
हुआ विस्मृत रहता है । मनुष्य के जीवन की तीन दशाएँ भी  
इसी प्रकार विस्मृत-सुषुप्त जाग्रत अवस्थाओं से मेल रखती  
हैं । कुमारवम्श में बिलौने तथा आमोदप्रमोद विस्मृत  
किए रहते हैं और उस समय जैसे कोई आमोद-मस्त  
प्रेमान्पादक पुतुलेय पदार्थों की क्षणभंगुर दशा से अनजान  
रहता है वैसे ही पुरुष भी विस्मृत दशा में सांसारिक कार्यों

होवाचैतदमृतमभयमेतद्ब्रह्मेति तस्य ह वा पुतस्य ब्रह्मणो नाम  
सत्यमिति ॥४॥ तानि ॥ वा पुतानि श्रीण्यक्षराणि सतीत्यमिति तद्यस्त-  
दमृतमथ यत्ति तन्मर्त्यमथ यद्यं तेनोमे यच्छति येदनेनोमे यच्छति  
तस्माद्यमहरहर्वा एवंविस्वर्गं लोकमेति ॥५॥” कठोपनिषद् ५-१४  
“तदेतमिति मन्यन्तेऽनिर्देश्यं परमं सुखं । कथं नु तद्विजानीया किमु  
भाति विभाति वा ॥” तैत्तिरीयोपनिषद् २-४ “यतोवाचां निवर्तन्ते ।  
अप्राप्य मनसा मह । आनन्दं ब्रह्मणा विद्वान् । न बिभेति कदाचनेति ।”  
मण्डूक्योपनिषद् १-१ “सुषुप्तस्थानं प्राज्ञो मकारस्तृतीया मात्रा  
मितेरपीतेर्वा भिनोति ह वा इदं सर्वमर्पातिश्च भवती य एवं वेद ।”

<sup>१</sup> छान्दोग्योपनिषद् ८-११-१ <sup>२</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् ४-२-२७

की चिन्ता में ब्रह्म की नियन्त्रिता को भूला रहता है, युवावस्था में आराम के लोभ-मोह कमजोरी चिन्ता भयादि पैदा कर दे और वृद्धावस्था में ब्रह्ममुहूर्त में जागरण में पूर्व क गाढ़ी निद्रा व्याप्त हो जाती है और मृत्यु द्वारा भंग होने पर मनुष्य जाग्रत दशा में ब्रह्म में लीन हो जाता है। इसी से मृत्यु की व्याख्या सत्य में मिलन का करते हुए छान्दोग्यने कहा है—“प्रयतो घाट् मनसि संपद्यते मनः प्राणं प्राणस्तेजसि तेजः परस्यां देवतायाम् ” और मुण्डक का “ कहना है कि ब्रह्म मिलन की दशा में सारे बन्धन टूट जाते हैं, माया विनष्ट हो जाती है और कर्म-जीवादि सभी अक्षय ब्रह्म में लय हो जाते, यथा—

गताः कलाः पञ्चदश प्रतिष्ठा देवाश्च सर्वे प्रतिदेवतासु ।  
कर्माणि विज्ञानमयश्च आत्मा परेऽव्ये सर्वं लकीभवन्ति ॥  
यथा नद्यः स्यन्दमानाः समुद्रेऽस्तं गच्छन्ति नामरूपे विहाय ।  
तथा विद्वान्नामरूपादिमुक्तः परात्परं पुरुषमपैति दिव्यम् ॥

धिरमृत-सुषुप्त जाग्रत दशाओं पर विचार करते समय ब्रह्म-वेत्ता शुभाशुभकर्मफलभोग और पूर्वजन्मकर्म के महत्वपूर्ण निर्णयों पर भी पहुँचे। देखा जाता है कि कुकर्मी अपने कुन्मित कर्म के भय का मूलोच्छेद नहीं कर पाता, स्वप्न में भी उसे भय होता है और जाग्रत दशा में भी उसे पूर्णानन्द नहीं मिलता, उसका भय मानो ब्रह्म-निलय के समय भी बना रहता है। सभी बुरे कर्म करनेवालों की यही दशा होती है। इसके प्रतिकूल परोपकारी व शुभकर्मी संतोषपूर्ण और धीर होते हैं; जगावस्था उन्हें ईश्वर के पास पहुँचने की दशा जान पड़ती है

और जागरण-काल में ब्रह्मनिलय की प्रतिष्ठा वे प्रेम तथा आनन्द में करते हैं। इस अन्तर के अनुकूल ब्रह्मवादियों ने भूकर्म के करने और कुत्सित कर्मों के त्यागने की शिक्षा व ब्रह्मज्ञान को संयुक्त किया। वे कहते कि ज्ञानमय शुभकर्मों से सम्पादन से लगातार मृत्यु की शंका दूर हो जाती है, <sup>१०</sup> लेकिन कुत्सित कर्मों के कारण आवागमन बना रहता है और नीचो से नीची योनियों में जाना पड़ता है। बुरे कर्मों से होने-वाले फलों पर विचारने से पूर्वान्तरजन्म का सिद्धान्त निकला और यह सिद्धान्त दोधाराओं में पुण्ड्र हुआ। ब्रह्म में लीन होने का भाव प्रचलित था, जगत् को लोग आत्ममय या ब्रह्ममय मानते थे और संसार की अनेक मूर्तियाँ ब्रह्म के ही मूर्तिरूप थीं; अतः ब्रह्म प्राप्ति का अभिप्राय था जराग्रस्त गरीर त्याग कर ब्रह्म के दूसरे मूर्ति शरीर में चला जाना। यहाँ कल्पना थी कि भला काम करनेवाला नीच योनि को नहीं जा सकता और बुरे कर्मों में रत भली योनि को नहीं प्राप्त कर सकता। इस तरह एक जन्म से दूसरे जन्म का निष्कर्ष समुपस्थित हुआ, जिसका प्रमाण छान्दोग्य के <sup>११</sup> इस वचन में मिलता है—“तद्य इह रमणीयचरणा अभ्यासो ह यत्ते रमणीयां योनिमापद्येरन्ब्राह्मणयोनिं वा हृदिययोनिं वा वैश्वयोनिं वाऽथ य इह कपूयचरणा अभ्यासो ह यत्ते कपूयां योनिमापद्येरन्श्वयोनिं वा सूकरयोनिं वा चण्डालयोनिं वा।” ज्ञान व कर्म के अनुकूल पुनर्जन्म का समर्थन इसी तरह कौषीतकी <sup>१२</sup> द्वारा भी होता है। कठोपनिषद्

<sup>१०</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् १-५-२ . <sup>११</sup> छान्दोग्योपनिषद् ५-१०-७

<sup>१२</sup> कौषीतकी १-२

का "भी ऐसा ही मन है और मुण्डक" तो स्पष्टतः दृश्य  
प्राप्त है—

अधिधायं बहुधा वर्तमाना वयं कृतार्थादन्यभिमन्त्रन्ति यालाः  
यत्कर्मिणो न प्रवेदयन्ति रामास्तेनातुराः क्षीणलोकाश्चरन्ते ।  
इष्टापूर्ते मन्यमाना धर्मिणं नान्यच्छ्रेयो वेदयन्ते प्रमूढाः  
नाकस्य पृष्ठेते मुरुतेऽनुभवेमं लोकंहीनतरं वा विशन्ति ॥<sup>१०</sup>

'पुनः पूर्वजन्मसिद्धान्त का विकास स्वप्न की दशा से होने  
का भी उल्लेख कुछ ब्रह्मवेत्ताओं ने किया। उनका कथन था  
कि स्वप्न में जो ऐसे दृश्य देखे जाते हैं जिनका अनुभव या  
दर्शन इस जीवन में कभी नहीं हुआ उनका उद्गम पूर्वजन्म  
के अनुभव या दर्शनों से सम्भूतना चाहिए। बृहदारण्यक के<sup>११</sup>  
'तस्य वा एतस्य पुरुषस्य द्वे एव स्थाने भवत इदं च परलोक-  
स्थानञ्च सन्त्य तृतीयं च स्थानस्थानं तस्मिन् सन्त्ये स्थाने  
निष्ठन्तेते उभे पश्यतीदञ्च परलोकस्थानञ्च । अथ यथाक्रमोऽयं  
परलोकस्थानं भवति । नमाक्रममाकम्योभयान्वाप्नोत आनन्दा  
उच्च पश्यति' कथन पर शांकर भाष्य में<sup>१२</sup> इसी सिद्धान्त का

<sup>१०</sup> कठोपनिषद् १-२ "योनिमग्रे प्रपद्यन्ते शरीरवाय देहिनाः ।

स्वाणुमन्येऽनुसंपत्ति यथाकर्म यथाभुतं ॥

<sup>११</sup> मुण्डकोपनिषद् १-२-१४, १९

<sup>१२</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् ४-३-९

<sup>१३</sup> बृहदारण्य० के ४-३-९ पर 'शांकरभाष्य' में—

परलोकस्थानमावित्त्वाप्मानन्ददर्शनं स्वप्ने द्रष्टुमर्हते—यस्मात् इह  
जन्मनि भवतुमाव्यमपि पश्यति बहु; न च स्वप्नो नाम अपूर्व दर्शनम्,  
पूर्वदृष्टस्मृतिर्हि स्वप्नःप्रायेण; तेन स्वप्नजागरित स्थान व्यतिरेकेण  
स्तः उभौलोकौ ।"

समर्थन किया गया है। गीता में " इसी कल्पना के अनुकूल कहा गया है—“तथा शरीरेण विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति त्वानी देही।” जान पड़ता है कि कर्मवाद-विकास में पूर्व गृह्यज्ञानियों का लक्ष्य था—“ब्रह्म-प्राप्ति के उपरान्त पुनः तर्ग नहीं धारण करना।” तब ब्रह्मोपदेश करते समय वे जीवन के इसी लक्ष्य पर जोर देते समझाते होंगे कि ब्रह्म-जानी का ब्रह्मलोक से पुनरागमन नहीं होता। उपनिषदों के इसके प्रमाण दिग्विध पड़ते हैं। बृहदारण्यक में<sup>६५</sup> कहा है—“तेषां न पुनरावृत्तिः।” प्रश्न में<sup>६६</sup> मिला है—“अथोत्तरेण तपसा ब्रह्मचर्येण श्रद्धया विद्यया नमस्विप्यादित्यभिमज्जन्ते। एतद्वै प्राणानामायतनमेतदमृतमभयमेतत्। परायणमेतदमान्न पुनर्गवर्तन्त इति।” कठ. में<sup>६७</sup> कथित है—“स तु न तपदमाप्नोति यस्माद्भूयो न जायते।” छान्दोग्य का<sup>६८</sup> विश्वास है—“एतेन प्रतिपद्यमाना इमं मानवमावर्तन्ते नाऽवर्तन्ते नाऽऽवर्तन्ते” और श्वेताश्वर ने<sup>६९</sup> भी कहा है—

“ज्ञान्या देवं सर्व्वपाशापहानिः

स्त्रीणैः क्लेशैर्जन्ममृत्युप्रहानिः।”

परन्तु कर्मवाद के पश्चात् पहले का भाव बदलने लगा, लोगों के ब्रह्मज्ञान व ब्रह्मलोककी धारणाओं में अन्तर आने लगा। ब्रह्मलोक में निवास का समय शुभ व अशुभ कर्मों के

<sup>६५</sup> गीता २-२२ “वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि।”

<sup>६६</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् ६-२-१३. <sup>६७</sup> प्रश्नोपनिषद् १-१०

<sup>६८</sup> कठोपनिषद् ३-८

<sup>६९</sup> छान्दोग्योपनिषद् ४-१५-५

<sup>६९</sup> श्वेताश्वतरोपनिषद् १-११

अनुसार माना जाने लगा और ब्रह्मज्ञान की अग्नि “य विद्युत्शक्तिः” के आगे ब्रह्मज्ञानी के किन्हीं ‘धुगड़’ में लिप्त नहीं होने का विश्वास भी यहाँ उठा। अथ ब्रह्मज्ञान के कोरे आध्यात्मिक लक्ष्य के साथ लौकिक विजय<sup>५१</sup>, ब्रह्मज्ञानियों के समादर<sup>५२</sup> और आचार-पालन<sup>५३</sup> की ओर भी लोगों की दृष्टि दीढ़ी, जिसके प्रमाण बृहदारण्यक, मुण्डक और छान्दोग्य में लभ्य हैं। इससे गुग के सम्मान और आचारपालन की प्रवृत्ति का सूत्रपात हुआ। यहाँ यह भी जानने योग्य है कि इस विकासकाल तक ब्रह्मज्ञानियों या उनके अनुयायियों में कुछ प्रमाद भी आने लगा था, जिसे प्रदर्शित करते कठने<sup>५४</sup> कहा है—“तमकतुः पश्यन्ति चेतशो को धातुः प्रमादान्मविमानमात्मनः”। ऐसी दशा में आनयाद की कुछ न कुछ अपहेलना स्वभाविक ही है। इस भाव का भी

<sup>५१</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् ५-१४-८ “तस्या अग्निरेव मुखं यदि ह या आपः संहिराग्निर्विद्यादधति सर्वमेव तत्सन्दहत्येव ३३ द्वैवैव विद्ययापि बह्वि पापं कुरुते सर्वमेव तत्संप्माय शुद्धः एतोऽजरोऽमृतोऽसंभवति ।”

<sup>५२</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् ५-० “विद्युद् यूक्षे याद्विदनाद् विद्युद् विद्ययेन पाप्मनो य एवं वेद विद्युद् यूक्षे ते विद्युद्वेग ब्रह्म ।”

<sup>५३</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् १-४-१०, मुण्डक.पनिषद् ३-२-१

<sup>५४</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् १-४-१०, छान्दोग्य.पनिषद् १-२-८

“एव यथाऽदम नमाग्नमृत्वा विष्णुं सत एव” द्वैव स विध्य”  
मते य एवं विदि पापं कामयते यश्चैवमभिदासति स एषःऽदमाग्नः” ।

<sup>५५</sup> कठोपनिषद् २-२४ “नाविरतो दुर्द्वरिणाश्च शान्ताः नासमाहितः ।

चाशान्तमानसो वापि प्रज्ञानेन नमाप्नुयात् ॥”

<sup>५६</sup> कठोपनिषद् २-२०

धीरे धीरे आरम्भ हुआ ही, जिससे प्रेरित भक्तिमय चुनाव का उल्लेख<sup>७३</sup> कठ और मुण्डक में आया है—

गार्गमात्मा प्रवचनेन लभ्यो न मेधया न बहुना श्रुतेन ।  
इमेवैव वृणुते तेन लभ्यस्तस्यैव आत्मा विवृणुते तनूँ, स्वाम् ॥

प्रमाद का भाव बढ़ता ही गया, क्योंकि कर्म व आचार की गति मनुष्य को सांसारिक कृत्यों की ओर ले जाया करती है और उसकी विद्यमानता ब्रह्मज्ञानियों में भी जोर पकड़ती जा रही थी। जब ब्रह्मज्ञानी धीरे-२ सांसारिक कृत्यों की ओर प्रार्थित होने लगे तो जन साधारण में तरह-२ के तर्क शुरू हुए। सम्भवतः लोग साधारणतया सोचते होंगे कि आचार-शालन के सांसारिक कृत्य तो मनोरथपूर्ति के सोपान हैं, पर आत्मानुभव या ब्रह्मप्राप्ति के बाद कोई इच्छा क्यों रहने लगी इसकारण ब्रह्मप्राप्ति के लिए सारी इच्छाएँ त्याग कर एकान्तिक जीवन की आदत ब्रह्मज्ञानियों के लिये आवश्यक है। उपनिषद् ऐसे संकल्पविकल्पों पर आप विचार करती मिलती है। बृहदारण्यक में<sup>७४</sup> शंका की जाती है—  
“किमिच्छन् कस्य कामाय शरीरमनुसंज्वरेत् ।” मुण्डक में<sup>७५</sup> इच्छाओं को आधागमनकारिणी बताते कहा जाता है—  
“कामान्यः कामयते मन्यमानः सकामभिर्जायते तत्र तत्र ।” फिर बृहदारण्यक में<sup>७६</sup> भिक्षाचारी के जीवन को मनोऽन्धरहित बताते कहा जाता है—  
“ते ह स्म पुत्रैषणायाश्च विसैषणायाश्च लोकैषणायाश्च व्युत्थयाऽथ भिक्षाचर्यं चरन्ति ।” उधर मैत्री में<sup>७७</sup> ब्रह्म-निलय के निमित्त योग की व्यवस्था मिलती है—

<sup>७३</sup> कठोपनिषद् २-२३; मुण्डकोपनिषद् ३-२-३

<sup>७४</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् ४-४-१२ । <sup>७५</sup> मुण्डकोपनिषद् ३-२-२

<sup>७६</sup> बृहदारण्यकोपनिषद् ४-४-२२ <sup>७७</sup> मैत्री ६-१८



“नया तन्मययोगकल्पः प्राणायामः प्रत्याहारो ध्यानं धारणा  
नर्कः समाधिः षडङ्गा इत्युच्यन्ते योगः । अनेन यदा पश्यन्  
पश्यति रुक्मशर्णं वतारमोक्षं पुर्यं ब्रह्मयोनिं ।” और कठो-  
पनिषद्<sup>१</sup> उसी प्रकार ब्रह्म-प्राप्ति का मार्ग उच्छ्वा-नाश, म-  
स्थिरता और बुद्धि-वृद्धि के समस्त रूपां गने हुए समझाती है—

यदा पञ्चावतिष्ठन्ते ज्ञानानि मनसा सह ।

बुद्धिश्च न विचेष्टति तस्माद्बुः परमां गतिम् ॥

तां योगमिति मन्यन्ते स्थिरामिन्द्रियधारणाम् ।

अप्रमत्तस्तदा भवन्ति योगो हि प्रमदाप्ययौ ॥

इस अवस्था के बाद ब्रह्मवाद की उन्नति की क्रम-वृत्ति  
अचरुद्ध हो गई और ‘मोऽहं’-जनिन आत्मा की विश्व-व्याप्ति  
को ‘मयं’ रत्विदं ब्रह्म ने यहाँ छोड़ कर दास-भागोन्मुख बन  
अपने रूप को विह्वल करना आरम्भ किया । यहाँ से ब्रह्मवाद  
शून्यः २ लौकिक सुख-प्राप्ति, आचार-पालन, संन्यास, आ-  
योमाचार की ओर झुकता गया । ब्रह्मविद्या-प्रचार पर  
गम्भीर गह प्रतिबन्ध और जगत के मिथ्यात्व की शिक्षा ने  
ब्रह्मवाद को लाभ के बदले हानि ही हुई, उसके उलटे फल  
से तप-साधन ब्रह्म का समकक्ष बनता गया । ऐसी बदलती  
दशा की ओर संकेत करते मैत्री में कहा<sup>२</sup> भी गया है—

“अथान्यत्राप्युक्तमतः परास्य धारणा तालुरसनाप्रनिर्घटिता-  
द्वाङ्मनः प्राणनिरोधनाद् ब्रह्म तर्केण पश्यति यदात्मनात्मानमणो-  
रणोर्मांसं द्योतमानं मनःक्षयात् पश्यति तदात्मनात्मानं दृष्ट्वा  
निरात्मा भवती निरात्मकत्वात् सङ्ख्योऽयोनश्चिन्त्यो मोक्ष-  
लक्षणमित्येतत्परं गृह्यमिमेवं ह्यह ।

<sup>१</sup> कठोपनिषद् ६-१० व ११; मैत्री ६-२० में भी उद्धृत है ।

<sup>२</sup> मैत्री ६-२०

चित्तस्य हि प्रसादेन हन्ति कर्म शुभाशुभं ।

प्रसन्नात्मात्मनि स्थित्वा सुखमव्ययमश्नुत इति ॥”

आरम्भमें ब्रह्मविद्या की शिक्षा पर कोई प्रतिग्रन्थ नहीं था, बिना किसी विशेष विचार या पावन्दी के ब्रह्मज्ञानी ब्रह्मज्ञान प्रचार किया करते थे । छान्दोग्य में “कथन है—“अथ होव मे भगवदशेभ्य आचार्याद्वैव विद्या विदित्ता साधिष्ठ प्रापतीति ।” इस ध्वन में किसी कड़े नियम का उल्लेख नहीं मिलता और इसी प्रकार केकयनृप अश्वपति द्वारा प्राचीनशाल-मन्ययज्ञ-पौलुप-इन्द्रद्युम्न-जन-बुडिल उद्दालक नामक छः ब्राह्मणों को निराग्रह ब्रह्मशिक्षा दी जाने का उल्लेख है” और बृहदारण्यक में “याज्ञवल्क्यने अपनी स्त्री मैत्रेयी को मोक्षदायिनी ब्रह्मविद्या की शिक्षा दी और राजा जनक से “कहा--“पितामेऽमन्यत नाश्ननुशिष्य हरेतेति ।” गार्गी ने याज्ञवल्क्य से ब्रह्मतत्त्व के प्रश्न ब्राह्मण-सभा में किए हैं और वहाँ एकत्रित सभी म्वतंत्रता से ब्रह्मविद्या का श्रवण करते थे, “आर्त्तभाग के सम्यन्ध में इतना अवश्य आया है कि पुनर्जन्म के रहस्य को समझाने के लिए याज्ञवल्क्य ने “उससे कहा—“हे आर्त्तभाग चलो, एकान्त में चलकर हम इस जाननेयोग्य तत्त्व पर विचार करेंगे ।” किन्तु इससे भी किन्नी रुकावट का बोध नहीं होता । आगे गुरु की आवश्यकता मानी जाने लगी, जिसे सम्यन्ध में छान्दोग्य ने “कहा है—“एवमेवेहाऽऽचार्यवान्पुरुषो वेद” और वट में “किसी सुयोग्य आचार्य से ही आत्मज्ञान प्राप्त होतलाया गया है—

“छान्दोग्योप० ४-९-३ “छान्दोग्योप ५-११; “बृहदारण्यको

प० २-४-४ “बृहदारण्यकोप० ४-१-३ “बृहदारण्यकोप० ३-८

“बृहदारण्यकोप० ३-०-१३ “छान्दोग्योप० ६-१४-२ “उठोप० २-८

न नरेणाचरेण प्रोक्त एष सुविज्ञेयो वदुधा चिन्त्यमानः ।

अनन्यप्रोक्ते गतिरत्र नास्त्यणोयान् हातव्यमणुप्रमाणात् ॥

समय आया जब ब्रह्मविद्या की शिक्षा ज्येष्ठपुत्र या श्रद्धा-  
वान शिष्य को ही देने का नियम बनाया गया, जिसके प्रमाण-  
स्वरूप ऐतरेय आरण्यक में<sup>१</sup> मिलता है—“अक्षर-रहस्य  
शिष्य को ही बतलावे, वह शिष्य भी जब स्वयं गुरु बनने की  
इच्छा से १ वर्ष तक अध्ययन करे।’ छान्दोग्य ३-११-५ में  
पिताद्वारा ज्येष्ठ पुत्र को या विश्वस्त शिष्य को शिक्षा देने का  
विधान है, जिसके अनुकूल बृहदारण्यक भी कहता है—  
“तमेतं नापुत्राय वाऽनन्तेवासिने वा द्यूयात्” और श्वेताश्वतर  
तथा मैत्री में यही नियम स्वीकार किया गया है।<sup>२</sup> आने  
चलकर ब्रह्मविद्यार्थी के लिए कई गुणों की आवश्यकताएँ  
बतलाई गईं।<sup>३</sup> कठ ने<sup>४</sup> कहा कि ब्रह्मज्ञान की प्राप्ति अचिरत-  
दुश्चरित-अशान्त-असमाहित को नहीं हो सकती, बृहदा-  
रण्यक ने<sup>५</sup> इस ज्ञान के साथ शान्ति-दान्ति-उपरत्य-तितिक्षा-  
सहनशीलता-एकाग्रचित्त की सम्यक् किया, मुण्डक ने<sup>६</sup>  
विधान किया—“तस्मै स विद्वानुपसन्नाय सम्यग्प्रशान्त-  
चित्ताय शमन्यिताय।” व दूसरी जगह ‘शिरोमत-धारण’ कहा,  
छान्दोग्य ने<sup>७</sup> आहारशुद्धि तथा सत्त्वशुद्धि का नियम  
दिया। अन्तिम काल में ये नियम अति संकीर्ण कर दिए  
, नृसिंहतापोपनिषद् ने<sup>८</sup> स्त्री व शूद्र को ब्रह्मविद्या का

<sup>१</sup> ऐतरेय आरण्यक ३-२-६ ९; ५-३-३-४

<sup>२</sup> बृहदारण्यकोप०

६-३-१२; श्वेताश्वतरोप० ६-२२; मैत्री ६-२९

<sup>३</sup> कठोप० २-२४

<sup>४</sup> बृहदारण्यकोप० ४-४ २३

<sup>५</sup> मुण्डकोप० १-२-१२/ ३-२-२०

<sup>६</sup> छान्दोग्योप० ७-२५-२

<sup>७</sup> नृसिंहतापोप० १-३,

ज्ञान मना किया और रामतापोपनिषद् ने " प्राकृत को इसका पात्र स्वीकार नहीं किया। आगे संकीर्णता और भी बढ़ी और अन्त में ब्रह्मविद्या कोरी शास्त्रविद्या ही रह गई।

ब्रह्मविद्या के आरम्भ में अविद्या व विद्या का साधारण अर्थ अमन्य व सत्य ज्ञान था, पर जैसे २ संकीर्णता की ओर ब्रह्मवेत्ता बढ़ते गए जैसे वह भाव भी बदलता गया और अविद्या द्वारा जगत के मिथ्यात्व का अभिप्राय निकाला गया। ऋग्वेद की " ऋचा है—“न आशिषा द्रविणमिच्छमानः प्रथमच्छदकराँ आ विवेश।” इसमें सृष्टिनिर्माता के रूप के आच्छादन के संकेत पर ब्रह्मोपदेश के परब्रह्म की सत्यता, जगत् की असत्यता और ब्रह्म के सत्य स्वरूप पर जगत् की मिथ्या माया के आवरण के भाव की ओर अग्रसर हुए। शतपथ ने " भी ब्रह्म के सम्यन्ध में 'पदार्द्धमच्छन्' पाकर बृहदारण्यक ने " कहा— " नदेतदमृतं च सत्येनच्छन्", तैत्तिरीय २-६ में ब्रह्म को सत्य नाम दिया गया है और बृहदारण्यक ने " सत्य का अर्थ 'अनुभव का सत्य' किया है और इसी प्रकार उपनिषद् शब्द का अर्थ 'सत्यस्य सत्यम्' दिया गया है। बृहदारण्यक ने " आत्म व सांसारिक पदार्थों की तुलना दुंदुभि-शंख-त्रीणा व उनके शब्द के साथ की गई है, उसका अभिप्राय है कि जिस प्रकार शब्द का ग्रहण बिना उन वाद्ययंत्रों के या उनके आघात के ग्रहण बिना असम्भव है, वसी प्रकार सांसारिक पदार्थों में मूर्त्तमान बहुत्व का वास्तविक बोध आत्म-

" रामतापोपनिषद् ८४

" ऋग्वेद १०-८१-१

" शतपथ

ब्राह्मण ११-२-३

" बृहदारण्यकोप० १-६-३

" बृहदारण्यकोप०

२-१-० " बृहदारण्यकोप० २-४-७ में ९,

ज्ञान के बिना अघटन है । छान्दोग्य ने <sup>१०५</sup> सांसारिक विचरन को वाचस्पत्यम्भण व नामधेय मात्र और वेदादि के व्यावहारिक ज्ञान को नाम एव कहा । आगे आठवें अध्याय के तीसरे खण्ड में समझाया गया कि सत्य काम भी भूट के आवरण से आवृद्धादित है, सृष्ट्यु के बाद देही पुनः यहाँ देखा नहीं जाता, मृदु नित्य ब्रह्मलोक में रहते भी मिथ्या आवरण के कारण उन्म सत्य ब्रह्म को नहीं देख पाते और अमृत-सत्य ब्रह्म को जाननेवाले ही स्वर्ग को प्राप्त हुआ करते हैं । बृहदारण्यक ने <sup>१०६</sup> नाम-रूप असत्य-आदि के लिए अविद्या का प्रयोग किया और 'अवभासोऽयं शरीरं निहत्याऽविद्यां गमयित्वाऽन्यमाक्रममानन्याऽऽत्मानमुपसंहरति' कह कर अविद्या में मिथ्यापन का अधारोप किया । श्वेताश्वतर ने <sup>१०७</sup> अविद्या को अनित्य और विद्या को नित्य माना और कठ में <sup>१०८</sup> अविद्या प्रेय व विद्या श्रेय कही गई और दोनों के दो भिन्न २ लक्ष्य बतला कर मोहग्रस्त मूढ़ को अविद्या ही प्रिय बतलाई गई, फिर यह भी उक्त हुआ कि अविद्या प्रेमी मूढ़ समझते हैं कि 'अयं लोको नाम्नि पर इति ।' इस विचार से

<sup>१०५</sup> छांदोग्योप० ६-१-३ से ७; ७-१-२ से ४ <sup>१०६</sup> बृहदारण्यकोप०

४-४-३ <sup>१०७</sup> श्वेताश्वतरोप० ७-१ <sup>१०८</sup> कठोपनिषद् २-

“अन्यथैवान्यदुतैव प्रेयस्ते वभे नानार्थं पुरयः” सिनीतः ।

तयोः श्रेय आददानस्य साधुर्मति हीयतेऽर्थात् उ प्रेयां वृणीते ॥१॥

श्रेयश्च प्रेयश्च मनुष्यमेतस्मै संपराय विचिनन्ति धारः ।

धेयो हि धीरांसमिप्रेयसां वृणीते प्रेयो मन्दो योतक्षेमान् वृणीते ॥२॥

न सांपराय प्रतिमाति बालम् प्रमाथन्तं वित्तमोहेन मूढं ।

अयं लोको नाम्नि पर इति मानो पुनः पुनर्वैशम्पायनते मे ॥६॥

इस संसार को अनित्य मोहकारिणी अविद्या का रूप दिया गया । तदुत्पन्न मुण्डक, मैत्री और बृहदारण्यक ने आत्मज्ञान की श्रेष्ठता व अविद्याप्रस्त की दुर्गति का वर्णन किया, <sup>१०८</sup> और ईश ३ ने आत्महन्त पुरुषों के विषय में राय दी—

असुर्या नाम ते लोका अन्धेन नमसाऽऽवृत्ताः ।

ता स्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति ये के चात्महन्तो जनाः ॥

‘सर्वे’ सत्त्विदं ब्रह्म को स्थायित्व व विशेपत्व प्रदान करने की दृष्टि से ही मायिक संसार का मिथ्यात्व दर्शाया गया, पर कालान्तर में इस का प्रतिकूल फल ब्रह्मवाद पर पड़ा । तप के भाव को दया कर ध्यान को मान दिया गया था और सोऽहं तथा ब्रह्मवाद में ब्रह्म व जीव में सच्चिदानन्द की धारणा निहित की गई थी, उस धारणा पर तप का पुनराघात आरम्भ आ जय अविद्यामय असत्य संसार को लोग मिथ्या मानने लगे । इस विचार से संन्यास-जीवन को ऊँचा स्थान मिलने लगा । तभी छान्दोग्य में <sup>१०९</sup> यज्ञ का धर्म-स्कन्ध कह कर ब्रह्मस्थ का अमृतत्व बतलाया गया है और अध्याय ४ के १० वें खण्ड में ब्रह्मचारी को ब्रह्मशिक्षा के आप्त्यान में तप पर ब्रह्म के प्रायस्य का भाव मिलता है । छान्दोग्य में ही <sup>११०</sup> तप के साथ श्रद्धा भी संयुक्त की गई है और बृहदारण्यक में <sup>१११</sup> श्रद्धामय तप, यज्ञ और दान से ब्रह्मज्ञान का भेद समझाया गया है । बृहदारण्यक ३-८-१० में कथन है

<sup>१०८</sup> मुण्डकोप० १-२-३ ■ १०; मैत्री ७-९; बृहदारण्यकोप०

४-४-११ व १२ <sup>१०९</sup> छान्दोग्योप० २-२३-१ <sup>११०</sup> छान्दोग्योप० २-२३-१,

५-१०-१ <sup>१११</sup> बृहदारण्यकोप० ४-४-२०, ६-२-१५; अन्यत्रमुण्डकोप०

१-२-११, प्रश्नोप० १-१०

कि प्रसिद्ध अक्षर को न जानकर महर्षों वर्यो न होम । तप का अनुष्ठान करनेवाला अन्नवाला ही होता और ५-११-१ में आत्मा-विचार लीन जीवन की आधिव्याप्ति सहन का ही 'परमं तपः' नाम मिलता है । पर. ऐसे भाव । अन्तर तैत्तिरीय में दिखाई पड़ता है, शिवायल्ली के अध्या ११ में अन्य से तप व व्याख्यान-प्रवचन संयुक्त किए गए और केन ३३ में तप का वर्णन ब्रह्मप्रतिष्ठा के अन्तर्गत मिलता है । तैत्तिरीय के भृगुवर्त्ता अध्याय २ में तप ब्रह्म माना गया और श्वेताश्वतर ने पुनः ब्रह्मज्ञान को आत्मविद् व तप व आश्रित किया । अन्न में मैत्री ने कठिन तप को गौरव प्रदा किया, जिसके बाद ब्रह्मवाद की विशेषता जानी रहा और भविष्य में तपश्चर्या के सम्मान व उपदेश के लिए 'सुमन्त्रिदं ब्रह्म' की जगह बनानी पड़ी ।



## आठवाँ अंश

### सम्भवामि युगे युगे

विकट परिस्थिति थी—भारत के प्रसिद्ध पवित्र रण-स्थल कुरुक्षेत्र के मैदान में एक ओर पाण्डवों की सप्त अक्षौहिणी दूसरी ओर कौरवों की एकादश अक्षौहिणी सेनाएँ पिपासाकुल यज्ञ को मानवरक्त से शान्त करने की डटी थी, दोनों ही ओर एक से एक विख्यात वीर नरहत्या की कटिबद्ध थे और 'बिना युद्ध सूच्यग्र भर भी भूमि नहीं देने' का हठ-चादी दुर्योधन किसी प्रकार युधिष्ठिर से मेल करनेवाला न था। युद्ध अवश्यम्भावी था। अन्यायी कौरवों पर वीरता का सिक्का जमानेवाले अर्जुन का स्तारयी नीतिज्ञ कृष्ण थे, मेल के लिए जिनका यत्न व्यर्थ हो चुका था। अर्जुन ने कहा— 'सेनयो उभयोर्मध्ये रथं स्थापय मे ऽच्युत'<sup>१</sup>, ताने देखलूँ— 'कैर्मया सह योद्धव्यमस्मिन्नरणसमुद्यमे'—युद्धार्थ कौन कौन प्रस्तुत हैं और किन किन से मुझे संग्राम करना है।

कृष्ण ने रथ बढ़ाया, रथ को उभयपक्ष के सैनिकों के बीच ला खड़ा किया। अर्जुन ने दृष्टि फेरी, विपक्ष में बाधा भोग्य ध

<sup>१</sup> महाभारत उद्योग पर्व, अध्याय १२७-२५

“ ध्रियमाणे महाबाहौ मयि सप्रति वेशव ।  
यावद्वि तीक्ष्णया सूच्या विदुष्येऽग्रेण वेशव ॥  
तायदप्यपरित्याज्यं भूमेर्न पाण्डवान्प्रति ॥ ”

<sup>२</sup> गीता १-२१

<sup>३</sup> गीता १-२२



गुरु द्रोण को तड़ने को तैयार पाया, उनके साथ अन्यान्य धीर भी दृढ़ थे: अपनी ओर देखा तो धर्मराज युद्धिष्ठिर के साथ अपने भाइयों, स्वजनों, और सहायकों को उभी तरह तरह देखा। भाव बदलने लगा, चीखता शिथिल हो गई, गाण्डीव झंझिन हो गया, तरकम के नीचे निस्तब्ध हो गए और अर्जुन को राज्यार्थ रण का उत्साह नहीं रह गया। यह सोचने लगा कि इस भयकर युद्ध में उन सवों का नाश ही होगा और यदि स्वजनों के संहार पर राज्य किसी को मिला भी तो उसका क्या मूल्य! यह परिवर्तन चाहे मोह के कारण हो या भय के कारण, पर यह निश्चय है कि अर्जुन का उत्साह उस समय भंग हो गया, अर्जुन का हृदय कहने लगा—‘न काङ्क्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च।’<sup>१</sup> क्योंकि राज्य व विजय के लिए यहां तो उन्हीं आचार्य-मातुल-पुत्र-पौत्रादि सम्बन्धियों का नाश करना पड़ता है जिनके लिए सम्पदा की आवश्यकता होती है। मोह-दशा में अर्जुन ने निर्णय कर लिया—‘पतान्ना हन्तुमिच्छामि भूतोऽपि मधुसूदन।’<sup>२</sup>

कृष्ण ने ऐसी प्रतिकूल प्रवृत्ति पर ध्यान दिया, सोचा और अर्जुन से पूछा—‘कुतस्त्वा कश्मलमिदं विषमे समुपस्थितम्’<sup>३</sup>

के ‘अनार्यजुष्टमस्वर्ग्यमकीर्तिकरं’ शब्दों का प्रभाव अर्जुन पर नहीं पड़ा, बल्कि अर्जुन का मोह घनीभूत हो गया। अर्जुन ने कहा भी—‘व्यामिश्रेणेव वाक्येन बुद्धिं मोहयसीय मे।’<sup>४</sup> कृष्ण के सामने विकट समस्या उपस्थित हुई। युद्ध रकनेवाला था नहीं पाण्डव भाग भी क्यों न जाय, अर्जुन लड़ने को तैयार न था। अब सारथी कृष्ण को समय के अनुकूल अर्जुन को समझाना पड़ा और तत्काल उनसे अर्जुन को गीता का

<sup>१</sup> गीता १-३२<sup>२</sup> गीता १-३०<sup>३</sup> गीता २-२ <sup>४</sup> गीता ३-२

—तन देना आरम्भ किया और नाना युक्तियों से कृष्ण ने अर्जुन  
 ने युद्ध में भाग लेने की आवश्यकता समझाई। उस चंष्ट्रा  
 १ अर्जुन का हृदय-दौर्बल्य दूर हुआ और गाण्डीवधारी ने  
 तपोपदेश के अनुकूल आचरण करने की प्रतिज्ञा की—

नष्टो मोहः स्मृतिर्लब्धा त्वत्प्रसादान्मयाच्युत ।

स्थितोऽस्मि गतसंदेहः करिष्ये वचनं तव ॥

साधारणतया कहा जाता है कि वे ही शिक्षाएँ आज संस्कृत  
 श्रीभगवद्गीता या गीता के नाम से लभ्य हैं—और उसमें  
 गीत विषय उत्साहच्युत अर्जुन को द्वार्थ सन्नद्ध करने  
 नमित्त कृष्ण द्वारा दिष्ट गर उपदेश है, पर यह सत्यपूर्ण नहीं  
 जाना जा सकता। गीता के विषयों के स्वरूप को समझने के  
 लिये साधारण विश्वास पर ध्यान देना अत्यावश्यक है। एत-  
 र्य हमें गीता के स्वरूप और विषय वर्णन-शैली पर विचार  
 करना चाहिये। उन साधारण का ध्यान ऐसे प्रश्नों की ओर  
 ही जाना स्वभाविक है, क्योंकि मनन का विषय विद्वानों का  
 है, उन साधारण किसी निश्चित निष्कर्ष को श्रद्धाभक्ति से  
 स्वीकार करने में ही आनन्द पाते हैं।

गीता १८०१

“That all these eighteen chapters were repeated  
 before Arjuna in his chariot in the din of the battle app-  
 ears quite probable to some, but I cannot bring myself to  
 that point of view and think with them that all the *seven*  
*hundred* verses of the Gita ( including even those that  
 describe the three types of food of XVII 8-10, were repea-  
 ted before Arjuna there to hearten him up for the struggle.”

V G Bhat A study of the Bhagwadgita, p 72

गीता को युद्धकाल में प्रकाशित माननेवाले उमकी पहली पंक्ति—‘धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः’ को अपनी कल्पना का स्तम्भ मानने हैं। किन्तु इससे ऐसा निष्कर्ष नहीं निकालना, यह पंक्ति, यह नहीं सिद्ध करती कि विद्यमान गीता की पंक्तियाँ लड़ाई के मैदान में युद्धार्थ सर्जसजाई सेनापंक्तियों की बीच अट्टारह अध्यायों में विभक्त कर नीतिज्ञ कृष्ण द्वारा अर्जुन को शिक्षारूप में रची गई। सर्व प्रथम तो पाण्डवों के रक्त के व्यासे कौन्धे रण ठानने को मैदान में आकर कायर अर्जुन को कृष्ण में विस्तृत व्याख्यान पाकर सजग हो जाने के समय की प्रतीक्षा करें—उधर गीता-रचना होती रही यही असम्भव है, यह विश्वास के भीतर आनेवाली बात कड़ापि नहीं। फिर महाभारत के अध्यायों के अनुकूल गीता में भी १८ अध्यायों की शैली देखकर मानना पड़ता है कि विद्यमान गीता युद्धोपरान्त काल की सोची-विचारी रचना है और ऐसी रचना का कुछ लक्ष्य है। यह धारणा गीता में धृतराष्ट्र और सजय को उपस्थित देख कर और भी दृढ़ हो जाती है। गीता के श्लोक सञ्जय के मुख से निकले हैं। जब अपने प्राणप्रिय पुत्रों की चिन्ता में व्याकुल धृतराष्ट्र ने पूछा—‘मामकाः पाण्डवाश्चैव किमकुर्वत सजय’, सजय ने गीता सुनाना आरम्भ किया। यदि इस घोर प्रतीति को भी मान लें कि उधर युद्धक्षेत्र में कृष्ण कह रहे थे इधर सजय समझा रहे थे, तो भी गीता के श्लोकसञ्जय-कथित ही सिद्ध होते हैं कृष्ण-वचन नहीं।

१० गीता १४-३५ व्यासप्रसादाच्छ्रुत्वानिभं शुद्धतम परम् ।

योगं योगेन्दुरा कृष्णा साक्षात्कथयतः स्वयम् ॥

११ गीता १८-७४ इत्यहं वामुदेवस्य पार्यस्य च महामनः ।

मवादिमिममधौ —

अन्तिम अध्याय के श्लोक ७६-७७ में 'गजन्तं संस्मृत्य संस्मृत्य' और 'तच्च संस्मृत्य संस्मृत्य' पद संज्ञय के कथन माल-सवध में भी भारी शंका उपस्थित कर देते हैं और प्रत्येक अध्याय के अन्त में 'इति श्रीमद्भगवद्गीतासूपनिषत्सु' का लिखा मिलना भी गीता की रचना-चेष्टा को ही प्रमाणित करते हैं। कृष्ण स्वयं दुर्योधन को पहचानते थे, वैसी दशा में उन्हें प्राचीन आध्यात्मिक विवेचनों की आलोचना का भी समय कहाँ था, वहाँ अर्जुन को मोह होने पर भी उनकी बुद्धिमानी की कतिपय शब्दों में देशकाल दिया अर्जुन को भिडा देने में, व्याख्यान का काम शिविर में ही मोह-दुर्बल अर्जुन के सामने सम्भव था। अतः युद्धकाल में सम्यन्धियों के मोह के कारण दैनिक दौर्बल्य अर्जुन में आ जाना सम्भव है और वही लोक-काल दिया कृष्ण द्वारा दूर किया गया, पीछे उसी आधार पर किसी विद्वान् दार्शनिक ने पूर्वप्रचलित धारणाओं पर विवेचन करते हुए मानवसमाजहितार्थ कर्मयोग पर गंभीर गवेषणा की और लोकरुचि, शास्त्र, ईश्वरवाद तथा मोक्ष के दृष्टिकोण से निष्काम कर्म की श्रेष्ठता और ईश्वर-भक्ति की आवश्यकता प्रतिपादित की, क्योंकि सहिताकाल से षड्दर्शनकाल तक स्तुति-कर्म ज्ञान-भक्ति-योग संन्यास पर तरह-२ के विचार प्रदर्शित हो चुके थे और समाज की परिस्थिति अन्त में कुछ विकट थी, इन विषयों के नाम पर मिथ्याचार भी धर्म-स्वरूप धारण कर रहा था।

२४ गीता में नरहत्या दोषादोष-निर्णय की चेष्टा नहीं की जाती, आदि से अन्त तक दर्शनशास्त्र के सिद्धान्तों पर गंभीर गवेषणा की जाती है और उसका लक्ष्य मनुष्य को कर्तव्यपरायण बनाना विदित होता है। कुरुक्षेत्र-रूपी मानवधर्मक्षेत्र में

सैनिकों के सट्टा जीवन-संग्राम करने में वीरता दिखाना प्रत्येक मनुष्य के लिये अनिवार्य है, विश्वव्यापी अपनी विचित्र सृष्टि में जन्म-मरण के स्वाभाविक नियम-नियमों से यह शिक्षा दिया करता है।<sup>12</sup> सृष्टि कार्यशील है, समार में कर्म प्रतिफल होता रहता है और सारी सांसारिक विभूतियाँ कर्म का ही मुल जोड़ा करती हैं, कर्म से दूर रहनेवाला निरुत्साह और आलसी अपने जीवन को भी भार स्वरूप पाता है। जिस प्रकार विनाश-शक्ति-रहित कुंदे पृथ्वी पर पड़े जल्दी-सड़ते हुए मिट्टी में मिला करते हैं उसी प्रकार मोह-माया प्रस्तुत व कर्म-विमुख शायर अकर्मण्यता का शिकार बना सड़ता ही रहता है और वैसा का समुदाय कोई जाति या देश कदापि समुन्नत नहीं हो पाता। समार एक विशाल युद्धक्षेत्र है और इसकी नीति है विचारशील होकर समुचित रूप में युद्ध करना—वह युद्ध कर्म है। अद्वैतमति से वर्तव्य का निष्काम-पालन है, या यों कहा जाय कि मानव धर्मक्षेत्र का सन्नामस्थल यह ससार

<sup>12</sup> गाता ३-५ नहि कश्चिद्विषयमपि जानु तिष्ठ यकमंकुत् ।

कारणं ह्यवश कर्म सर्वं प्रकृतिवैकुण्ठे ॥

<sup>13</sup> 'Here on earth, we are soldiers fighting in a foreign land, that understand not the plan of campaign and have no need to understand it, seeing well what is at our hand to be done. Let us do it like soldiers, with submission, with courage, with a heroic joy' Carlyle: Characters, p. 38

कर्मप्रधान है और इसमें सुपद कीर्त्तिमय जीवन के लिए युद्धस्थल के निर्मोह विचारशील मनुष्यों को सैनिकों की भाँति तर्क करना अनिवार्य है । भगवद्गीता का अर्जुन उन कर्मवद्ध चेत्वारवान् मनुष्यों का प्रतिनिधि <sup>14</sup> और उसे कर्मयोग का उपदेश करनेवाले कृष्ण सर्वदर्शन—मूल ब्रह्म है, <sup>15</sup> गीता उस ब्रह्म द्वारा मानव कर्मनय की <sup>16</sup> आध्यात्मिक शिक्षा है जिसके उसी प्रसिद्ध पवित्र कुरुक्षेत्र में दिए जाने का उल्लेख किया गया जिस कुरुक्षेत्र में बहुधा—स्वयं देवताओं द्वारा यह कृत्य सम्पादित किए जाने के प्रमाण मिलते हैं । <sup>17</sup> जान पड़ता है कि इन सभी बातों पर ध्यान रखते आरम्भ में ही रूपक धोखा गया है—‘धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे समवेता युयुत्सवः ।’

<sup>14</sup> “Arjuna stands for the average good man. Like all good men he knows and fears the power of evil, and longs to conquer it. Conscience urges him to his duty, while caution and humanity bid him hesitate till he is sure where duty lies.” W. Douglas P. Hill The Bhagavadgītā, introduction, p. 33

<sup>15</sup> इसी भाव को दर्शाते कृष्ण ने अपने को ब्रह्मस्थान में रख कर कर्म को अनिवार्य बतलाते कहा है—

न मे पार्थास्ति कर्तव्यं त्रिषु लोकेषु किञ्चन ।

नानवाप्तमवाप्तव्यं वर्त एव च कर्मणि ॥ गीता ६-२२

<sup>16</sup> “The message of the Gītā is a message to the ordinary man.” W. Douglas P. Hill The Bhagavadgītā, introduction p. 33

<sup>17</sup> Kurukṣetra, ‘the land of the Kurus,’ in particular, is regarded as a holy land, in which, as it is frequently put, the gods themselves celebrated their sacrificial feasts.” Winternitz A History of Indian Literature Vol. 1, p. 196

यदि शास्त्र में कुम्भोत्थ में गीतोपदेश्य युद्धारम्भकाल में किया जाता तो अर्जुन का पहला प्रश्न नरहिंसा पर होना और कृष्ण को हिंसाहिंसा के पाप-पुण्य-रूप पर प्रकाश डालना पड़ता। लेकिन न उस सम्बन्ध का प्रश्न हुआ न उस पर विचार किया गया, मानो उसकी आवश्यकता ही नहीं न हिंस्र वृत्ति का बुराभला घतलाना गीता-गुरु का ध्येय था। मन् ने कहा है—‘विजंतुं प्रयतन्तर्गते न युद्धेन कदाचन।’ किन्तु गीता इस ओर चुप है। कृष्ण अर्जुन के मोह को दूर करने के यह नहीं समझते कि अर्जुन तुम्हारे प्रिय वृद्धजन, जो स्वभाव से युद्धप्रिय हैं, तुम्हें व तुम्हारे प्रियजनों की हत्या को डटे हैं और यदि तुम हट भी जाते हो तो युद्ध रुकेगा नहीं क्योंकि विपत्ती सजे-सजाए आक्रमण को दौड़े आ रहे हैं। कृष्ण युधिष्ठिर आदि के धर्म पर प्रकाश डालते यह भी नहीं कहते कि अन्यायी कौरवों से प्रजा को बचाना युधिष्ठिर का धर्म है और युधिष्ठिर का साथ देना अन्य पाण्डवों का। वे धार्मिक गीता में नहीं उठाई जाते। इसका कारण यही जान पड़ता है कि गीताकार को राजनीतिक प्रश्नों में पड़ना प्रिय नहीं था न उसे हिंसाहिंसा के स्वरूप पर स्पष्टतः विवेचन करना उसका ध्येय था तत्कालीन सामाजिक आध्यात्मिक धारणाओं पर दृष्टिपात कर युगधर्म का निरूपण करना। गीता में समाज के सामने सभी प्रचलित दार्शनिक सिद्धान्तों का एकमूलक स्वर अद्वैत निष्काम कर्मयोग को रगते हुए वैसाही युगधर्म वर्णित है, कृष्ण ने विद्याओं में श्रेष्ठ अध्यात्म ही को बतलाया भी है—‘अध्यात्म विद्या विद्यानाम्।’<sup>१८</sup> जान पड़ता है कि उस समय वेदान्तका प्राबल्य था। औपनिषदिक ब्रह्मवादमें विषमन

आ गई थी, <sup>१०</sup> संन्यास व वैराग के भूम में लोग अकर्मण्य हो गहे थे <sup>११</sup> और जीवन-सुख के लिए शौर्य-वीर्य द्वारा कर्म-पालन तो प्रधानता नहीं दी जाती थी। <sup>१२</sup> गीता ने इस पर सभी सम्भव दृष्टिकोणों से विचार किया, शस्त्र-सम्मतियों पर चर्चा किया, लौकिक धारणा से जाँच की, और स्वर्गसुख-लोकान को समस्त समुपस्थित किया।

प्रश्न हो सकता है कि तोभी गीता से अर्जुन की सभी एकाग्र दृष्टि क्यों नहीं हो गई और कृष्ण को विश्वरूप की आयोजना क्यों करनी पड़ी ? <sup>१३</sup> ऐसा तो उचित ही था, आज भी तो वही स्थिति है। गीता के पाठकरनेवाले व गीता को अपना धर्म-ग्रन्थ स्वीकार करनेवाले आत्माधर्मवादी पुनर्जन्म-विश्वासी धर्मात्मा विद्वान्-साधुसंत भी आत्मत्याग को तैयार हो मर-कट कर विघ्न-बाधाओं को दूर कर देने की ओर नहीं झुकते, क्योंकि अन्य उपदेशों की भाँति गीता को भी वं कोटा उपदेश ही समझते हैं, किन्तु कृष्ण का विराट्-रूप-प्रदर्शन उन्हें ऐसा नहीं समझने का संकेत है, उस विराट् दर्शन का अनुभव करते गीता की शिक्षाओं की व्यावहारिकता का अनुगमन करना

<sup>१०</sup> गीता १८-३ त्याज्यं दोषवदित्येकं कर्म प्राहुर्मनीषिणः ।

यत्तद्विनाशकर्म न त्याज्यमिति चापरे ॥

<sup>११</sup> गीता ३-७ न कर्मणाप्तनारम्भान्नेपकर्म्यं पुरोऽनुते ।

न च संन्यसनादेव सिद्धिं समधिगच्छति ॥

<sup>१२</sup> गीता ३-७ यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन ।

कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसत्तः सविशिष्यते ॥८॥

<sup>१३</sup> गीता ११-९ एवमुक्त्वा ततो रामन्महायोगेश्वरो हृदि

दर्शयामास पार्थाय परमं रूपमैववरम् ॥९॥



चाहिए। गीता के—‘अहं ब्रह्मास्मि’ और ‘नत्त्रमसि’ के तिर्य-  
क्तिक व्याख्यान पर भी अर्जुन का हृदय विगतमन्देह नहं  
पा कृष्ण ने अपना विगाट रूप दिखलाया, जिस का अनुकरण  
कर पीछे की रचनाओं में भी कां धार मंदेह दूर करने के  
कृष्ण द्वारा विगाट रूप दिखलाया गया है। गीता का दिव्य  
रूप अर्जुन के धर्म-चक्षु द्वारा दृष्ट कृष्ण में सारी भौगोलिक  
स्थिति नहीं थी, वह इस विगाट विश्व के भीतर प्रकृतिक  
सम्पन्न के आत्मानुभव का संकेत था, क्योंकि वस्तुतः ऐसे  
ही अनुभव से मोह व शंका का समूल नाश होता है, कोई  
व्याख्यान-श्रवण से कटापि नहीं। संदेह-शृंगों के बीच स्थित  
अर्जुन ने जब सारी शिक्षाओं को सुन कर कृष्णप्रदत्त दिव्य  
चक्षु द्वारा “ब्रह्म में ही अगत् को स्थित देखा तो उन्हें  
ब्रह्म-कृष्ण भी कुक्षेत्र धर्मक्षेत्र में एक हीर योद्धा के रूप में  
मानव-प्रतिनिधि के रथचक्र को गतिशील करते दिखाई पड़े।  
“अर्जुन शान्त नहीं रह सका, बोल उठा—“पश्यामि देवांस्तत्र  
देव देहे सर्गं स्वया भूतविशेषसंघान्।”<sup>११</sup> परमार्थदर्शन में  
इसी भाव का प्रकाशन करते कहा गया है—

<sup>११</sup> गीता ११-८ न तु मां शक्यमे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा ।

दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमन्तरम् ॥

<sup>१२</sup> गीता ४-३ यदि ह्यहं न वर्तेय जातु कर्मण्यतन्द्रितः ।

मम कर्मानुवर्तन्ते मनुष्याः पापं सर्वशत ॥ २३

उत्सर्गदेवुरिमे लोका न उर्या कर्म चेदहम् ।

मंकरस्य च कर्ता स्यामुपद्रव्यामिमां प्रजाः ॥ २४

<sup>१३</sup> गीता ११-१५

हरिरेव जगज्जगदेव हरिर्हरितो जगतो न हि भिन्नगति ।  
इति यस्य मति परमार्थगति स नगो भयसागरमुत्तरात् ॥

ब्रह्मेन्द्रा के सामने मनुष्य को नमस्कृत हो निर्जिह्व  
कर्म करना चाहिए<sup>२६</sup> और गीता का कर्मयोग उस कर्म पालन  
मेननु-नच की कोई जगह नहीं रखता, वह चाहता है कि  
कर्म निष्काम हो। निष्काम की विशेषता का भी कारण  
गीता में स्पष्टतः वर्णित है। कामवासना से जो कर्म किया  
जाता है उसमें व्यक्तिगत लाभ की मात्रा अन्यधिर रहती है  
और सामाजिक कल्याण तथा लोकहित की भावना गौण,  
कभी २ गायब हो जाती है। गीता इसे अकर्म समझती है,  
उसका सिद्धान्त है कि कर्म अघश्य प्रत्येक व्यक्ति करे पर  
उसका फल निष्पक्ष ब्रह्मकर्मवत् सर्वभूतहितार्थ हो, वह  
आप होता जायगा यदि मनुष्य में स्वकमकलशोंग की बल  
वती लिप्ता नहीं होगी।<sup>२७</sup> समाज में योगीरिन्द्रान्  
धनाढ्य जो भी हों उनका कर्म देववत् सर्वलभार्थ होना  
आवश्यक है और इसके निमित्त उन्हें अपने लोग को छोड़ कर  
कर्मशील होना चाहिए, जो श्रेष्ठ पुरुष हैं उनका ध्यान सर्वदा

<sup>२६</sup> "Man is sent hither not to question but to work, the end of man, it was long ago written, is an action not a thought" Carlyle Characteristics, p 13

<sup>२७</sup> 'The Gita has really no love for an individualist who seeks the salvation of his own soul, leaving the rest of humanity at the mercy of its suffering and wretchedness. The Gita wants a man to engage himself in moral action for the uplift of the whole of humanity and indeed of all beings in this universe' V G Bhat A study of the Bhagavadgita, p 15

ऐसे ही आचरण पर होना उचित है नाके वे साधारण जन, जो विशेष चिन्तन करना नहीं चाहते, आसानी से उनका अनुकरण कर सकें। ऋषियों की ब्रह्मप्राप्ति इसी के द्वारा होती है, जिसके मध्यम में गीता ने कहा है—“अन्नैवा यतात्मानः सर्वभूतहिते रताः।”<sup>१८</sup> जिस प्रकार यह को अपने कर्म के फलभोग की इच्छा नहीं रहनी और उसके त्याग से औरों का हित होता है उसी प्रकार ब्रह्मनिष्ठ श्रेष्ठ पुरुषों के त्यागमय निष्काम आचरण औरों के लिए ही होना चाहिए, सच्चे ब्रह्मविश्वासी आस्तिक ऐसे ही पुरुष होते हैं। कहा है—<sup>१९</sup>

“गतसंशय मुक्तस्य शान्तस्थितचेतसः।

यज्ञायाचरतः कर्म समग्रं प्रचिर्लीयते॥

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्मर्ना ब्रह्मणाहुतम्।

ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना॥”

कर्मयोग की ऐसी आवश्यकता गीता में ही प्रथमवार नहीं फही गई, न यह कल्पना ही सत्यमूलक होगी कि गीता से पहले आर्य-समाज में कर्म-श्रेष्ठता को लोग नहीं जानते थे। कर्म की आवश्यकता मनुष्य प्रतिदिन मालूम करता आया है, अर्जुन से बहुत पहले भी कर्म होता था। जिसे कृष्ण ने कहा है—“पूर्वः पूर्वतरं कृतम्।”<sup>२०</sup> किन्तु सिद्धान्त का पवित्र स्वरूप न सदा एक भा रहता है, न स्थिर होता है। विचार के अनुकूल सामाजिक आचरण भी परिवर्तित होता जाता है। गीता के समय में प्राचीन कर्म-सिद्धान्तों में परिवर्तन आ गया था और समाज में कुछ नूतन चिन्तन की आवश्यकता थी। इस कारण गीता-गुरु ने प्राचीनतम कर्मनय से विचार करते हुए अपने समय तक के आचार

<sup>१८</sup> गीता ५-२५

<sup>१९</sup> गीता ४-२३, २४

<sup>२०</sup> गीता ४-१५

पर मनन किया और ऐसी बड़ी आलोचना के साथ परम्परागत निश्चिन्त धारणाओं के बाहर की कल्पनाओं पर भी दृष्टि डाली, फलस्वरूप गीता में कुछ नूतनत्व लिए सिद्धान्त दृष्टिगत हुए, यद्यपि कर्मपरम्परा की शैली का पणित्याग कहीं भी नहीं किया गया<sup>३१</sup> । यह साधारण कार्य न था, इस चेष्टा में मनहरी गीता ज्ञानी को गमौर चिन्तन करना पड़ा और उसने वेद से पङ्क्तिदर्शन तक के कर्मयोग और इंद्रवरवाद को बड़ी चिढ़ता से तर्ककसौटी पर कसा<sup>३२</sup> । जो गीता-

३१ 'The 'Primaparā of tradition was held so sacred and commanded by its venerable antiquity such a respect from the people, that at the time of the composition of the Gītā, as available to us it was quite necessary for its compiler to make a respectful mention of all the ancient schools of thought and make his work look like being in harmony with them. The author of the Gītā has clearly performed this task of paying a tribute to all these various systems in courteous enough words without sacrificing his own point of view. V G Bhat A study of the Bhāgavadgītā, p 32

३२ "The poet is determined to appease the orthodox the Vedā and its *detās*, the Upanisads with the Vedāntic theory of Brahman—Atman the *prajñā* *śāstra*, *sāṃkhya* knowledge and Yoga practice—none of these are neglected, liberation is won by work, by knowledge by devotion—by all these three in due proportion, and over all these broods the grace of God that stirs and meets the love of man

W Douglas P Hill The Bhagavadgītā—introduction p 16.

विद्यार्थी गीताकार के इस अग्रलभ्यन पर ध्यान केंद्रित करने से गीता के उर्णन वैचित्र्य को समझना चाहते हैं वे गीता के विशेषात्मक निष्कर्ष को उदात्त हृदयगम नहीं कर सकते, बल्कि ऐसे समझनेवालों ने बारबार भूलें की हैं। हाकिम्स को गीता में केवल अयुक्तिपूर्ण गाने शार्शनिक विचार दिखाई पड़े हैं और जर्मन अनुवादक डा० लोन्गिनस को गीता पर-याइवल के न्युट्रैलामेंट की छाप नजर पर आई है। किन्तु ऐसी धारणाएँ गीता के साथ अपना कोई मूल्य नहीं रखती, न वे तथ्यपूर्ण हैं। वैसी धारणाओं के बुद्धिमाह जनित हानि की सम्भावना गीता रचयिता को भी विदित कर देना था और उसने इसी कारण अर्जुन डाग रहलाया है—

“व्यामिश्रेणेन वाक्येन बुद्धि मोहयसीय मे।

तदेव उद निश्चिन्त्य येन श्रेयोऽहमाप्नुयाम्।”

ननुपगन्त गीता में बुद्धिमोह करनेवाले सभी मुख्य विषयों पर विचार किए गए और ज्ञान-योग कर्म भक्ति प्रभृति पर प्रकाश डाला गया। नोभी गीता के विषय उर्णन वैचित्र्य को समझने में वैयक्तिक असमर्थता के कारण गीता की शिखाएँ केवल नहीं कहीं जा सकती। केवलिक व शुद्धों में गीता में “केवल विचार ही नहीं है, बल्कि गीता पूर्ण सभी विचारों का विमर्श है।” गीता में पूर्व की धारणाओं का विश्लेषण यही ही सरस युक्ति से किया गया है, वैदिक यज्ञ के कर्म याद, उपनिषदों के ब्रह्म-ज्ञान द्वारा कर्मकाण्ड की आलोचना

<sup>११</sup> Hopkins History of Religions, pp 390, 399

<sup>२१</sup> गीता ३-२

<sup>३०</sup> Dr A Banerji Sastri The Bhagavadgītā, B J R ५ 1929, March—June

आर पङ्कदर्शनो मे कर्म की श्रेष्ठता के साथ गीता के ईश्वरावलम्बित भक्तिमय कर्मयोग की तुलना करने से गीता-अर्थिता की युक्ति विदित हो जानी है। गीताकार ने स्वयं भी इसे स्वीकार किया ॥<sup>२६</sup>—

ॐ नन्मदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः ।

ब्राह्मणास्तेन वेदाश्च यज्ञाश्च विहिताः पुरा ॥

तस्मात् ॐ इत्युदाहृत्य यज्ञदाननपःक्रियाः ।

प्रवर्तन्ते विधानोक्ताः सततं ब्रह्मवादिनाम् ॥

तदित्यनभिसंधाय फल यज्ञनपःक्रियाः ।

ज्ञानक्रियाश्चविधिधा. क्रियन्ते मातृकाङ्क्षिणामिः ॥

संहिता की स्तुतियों में कामभाव विद्यमान मिलते है, अनेक स्तुतियों किसी न किसी मनोरथ से की गई है, किसी में पुत्र की चाहना है तो किसी में शत्रुनाश की। ऐसी भावनाएँ व्यावहारिक रूप में विकसित हुईं। ब्राह्मण-ग्रन्थ काल में यज्ञ इतना प्रबल हुआ कि सारी सिद्धियों का विधायक यज्ञ ही माना जाने लगा। वैदिक मंत्रों के सांगंश यज्ञ के प्रभुत्व के आगे यागिक काल में निस्तेज सा रहे। यागिक कर्मकाण्ड की इतनी विशेषता मिली कि सांसारिक दुःखनाश का सौपान यज्ञ ही समझा जाने लगा<sup>२७</sup>। 'स्वर्गकामो यजते' के साथ यज्ञ-

<sup>२६</sup> गीता ११: २३, २४, २५

"Nothing is more significant for the Brahmin is than the tremendous importance which is ascribed to the sacrifice. The sacrifice is here no longer the means to an end, but it is an aim in itself, indeed, the highest aim of existence. The sacrifice is also a power which overwhelms all, indeed, a creative force of Nature. Therefore the sacri-

वादी 'यजने जातमपूर्वम्' में विश्वास रख स्वर्ग व अमृतत्व की प्राप्ति कर्मकाण्ड द्वारा करने में लीन हुए। तब उन्हें शत्रुओं का भय नहीं रहा, वे सुलभ कर रहने लग गए 'किं नून अस्मान् वृणात् अरानि।' वे ईश्वरवाद के भरोसे नहीं रहे, न किसी प्रयोजन की सिद्धि के लिए ईश्वर को प्राप्त करने की आवश्यकता उन्हें रह गई। यज्ञ ने यादिकों को अमर बना दिया, ईश्वर को शान्ति दे यादिकों ने उसे ससार के बाहर बिठा दिया। कर्म में डूब कर फामी उन जाना कर्मकाण्ड के अनर्थ की परमाष्टा थी।

ब्रह्मज्ञान के युग में ज्ञान द्वारा कर्मकाण्ड जनित घुराइया दूर करने की चेष्टा की गई। राममय यहाँ का विराध किया जाने लगा। कहा गया—'प्लवा होते अदृढा यमरूपा', क्योंकि जो ज्ञानहीन मूढ़ यज्ञ रूप कर्म को भला समझते हैं वे अमरण को ही प्राप्त होते हैं—'एतच्छ्रेयो येऽभिनन्दन्ति मूढा जरामृत्यु ने पुनरेवापि यन्ति।' यह भी समझाया गया कि कर्म-फल तो भोगता ही पड़ता है, उससे संतुष्टा निवृत्ति कदापि नहीं होती। कर्मफल के साथ पाप व पुण्य दोनों रहते हैं और उनके अनुकूल कर्म नीच ऊँच लोकों को प्राप्त हुआ करते हैं। प्रश्नोपनिषद् ने कहा—'पुण्येन पुण्य लोकं नयति पापेन पापमुभाभ्यामेव मनुष्य लोभम्।' सागश कि कर्म ठाग जीव बढ़ होता है और मुक्ति के लिये ज्ञान चाहिये—'कर्मणा बध्यते जन्तुर्विद्यया च प्रमुच्यते।' अतः मनुष्य का ज्ञान की भारी जरूरत।

lice is identical with Prajapati the creator Winternitz  
A History of Indian Literature Vol I p 197

<sup>२८</sup> मुण्डकोपनिषद् १-२-७

<sup>२९</sup> प्रश्नोपनिषद् ३.७

कर्मवाद के ही समान ज्ञानवाद भी कर्म का विरोध करते २ इतना आगे बढ़ गया कि श्रेयोलाभ का सोपान ज्ञान समझा जाने लगा। समाज के सामने ब्रह्मज्ञान की शिक्षा इस जोमा तक दी गई कि कर्म का कुछ भी मान समाज में नहीं रह गया, तब सभी ब्रह्मज्ञानी बनने लग गये। संसार नाश-गान और दुःखों का घर समझा जाने लगा, विचारशील त्याग को उत्तम समझ अमरत्व का मार्ग उसे ही मानने लगे। महानारायणोपनिषद् में कहा गया— 'न कर्मणा न प्रजया धनेन, यागेनैकेन अमृतत्वमानुः।'<sup>१०</sup> ऐसे त्याग-भाव से प्रेरित लोग साधु-संन्यासी के रूप में निश्चिन्त विचरण कर अमृतत्व प्राप्ति को चरितार्थ किया करते थे। इस अमृतत्व में आलसी बने प्रानन्द पाने की गुञ्जाइस देख अनेक कायर जीव भी संन्यास ने साधु-संघ में शामिल होते गये। साधु-वेश उनके लिये आवश्यक था, पर वेशानुकूल कर्म व हृदय था या नहीं इसे देखने माला कोई नहीं था। समाज के लिये यह बुराई का मार्ग था। पर इसे रोकने का उपाय ही क्या था जब तक किसी कर्म की कसौटी पर संन्यास-योग के नाम पर होते मिथ्याचार की परख नहीं की जाती? इस कारण शनैः २ पुनः कर्मवाद की ओर मननशील पुरुष आकर्षित हुए और उनके द्वारा खड्गदर्शनों के आरम्भिक विचार प्रदर्शित किये जाने लगे।

न्याय और वैशेषिक दर्शन एक श्रेणि के हैं, क्योंकि न्याय के वताप पंचावयव-मार्ग से सम्यग्ध रखते हुए वैशेषिक में परमाणुवाद का प्रतिपादन किया। न्याय का मुख्य विषय रहा

<sup>१०</sup> महानारायणोपनिषद् १०-५

<sup>११</sup> गीता ३-६ 'कर्मन्द्रियाणि संयम्य य आस्ते मनसा स्मरन् ।

इन्द्रियार्थन्विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते ॥'



आमाशरीर इन्द्रिय मन के पारम्परिक कृत्य की आलोचना करना, तथापि मनुष्य को कर्मसे अवकाश नहीं होने का भी संकेत उहाँ किया गया। न्याय ने मनुष्य के कर्मों का फल ईश्वर के हाथों<sup>१</sup> स्थापित ही मनुष्य और ईश्वर दोनों ही कर्म शीलता पर प्रकाश डाला, चाहे वह प्रसंगपर ही क्यों न हो। कर्म की ऐसी सदावाहिनी गति का संकेत न्याय सूत्र ४-१ १६ की वृत्ति में 'क्षिन्यादिक सकर्तृक कार्यान्वात् घटउत्' अर्थात्, जगत का बनाने वाला ईश्वर घट निर्माता कुम्हार के समान है' यह कथ प्रिण्ताथ ने किया है। कुम्हार का जीवन ही कर्ममय है उह बैडर कुम्हार शब्द को सार्थक नहीं कर सकता और भग्न पापण के निमित्त कुम्हार को अवश्य अपना कर्म करना पड़ता है, उधर स्वामी न्यायी होने भी ईश्वर को वैस ही जगत बनाने के काम को सन्पादित करना पड़ता है। यही वशा मानव मात्र की है, काम सबों को कोई न कोई करना ही पड़ता है। वैशेषिक ने भी न्याय के सन्श तत्त्वज्ञान को माना और उसके साथ ईश्वर-प्रेरणा को भी रखा पर कर्मवाद को स्वीकार करने के उपरान्त तत्त्वज्ञान परमाणुवाद और ईश्वर प्रेरणा के चिन्तन की आवश्यकता हुई। 'सज्ञा कर्मन्वस्मद्विशिष्टाना लिङ्गम्' और 'प्रयत्नप्रवृत्त न्वात् सज्ञा कर्मण' सर्वो<sup>२</sup> "म वैशेषिक नाम और कर्म क उल्लास है और कर्म के अन्तर्गत पृथ्वी आदि सबों को कार्य रूप में ग्रहण किया गया है इसलिये कर्म की सार्वभौमता है

<sup>१</sup> न्यायदर्शनम् ४ १ १९—“ईश्वर कारण पुण्यकर्मो फल्यन्तानात् ।”

<sup>२</sup> न्याय दर्शन ४ १ २१ सूत्र पर प्रिण्ताथ-वृत्ति ।

<sup>३</sup> वैशेषिकदर्शनम् २-१ १८ - १ १९

प्रमाणित होती है। नत्त्वज्ञान की आवश्यकता भी इस कर्म-चक्र से विमुक्त होने के लिये ही वैशेषिकों को हुई।

पूर्वमीमांसा में वैशेषिक की भांति नत्त्वज्ञान के ऊहापोह में कर्मवाद तिमिराच्छन्न नहीं रक्खा गया, मीमांसकों ने कर्मवाद को ही सर्वोपरि बनलाया। मारी मृष्टि को कर्म से ओतप्रोत पाकर मीमांसक कर्मवाद के ही कट्टर अनुयायी बने, उनसे वैदिक यज्ञों को अपनी भित्ति बनायी और ज्ञान द्वारा कर्म-विरोध का जोरदार खण्डन आरम्भ किया। उनसे घोषणा कर दी—‘आज्ञायन्व क्रियार्थत्वात् आनर्थक्यम् अनर्थानाम् ।’<sup>१४</sup> उपनिषदों के ज्ञानात्मक वचन इस तरह अर्थवाद के अर्थवाद से युक्त किए गए। यज्ञ-यत्न को बनलाने में यज्ञ ब्रह्महत्या से उत्तीर्ण करने वाला कहा गया— यथा “तेनेष्ट्वा सर्वा पापकृत्या ७ सर्वा ब्रह्महत्यामपजघान सर्वा ह वै पापकृत्या ७ सर्वा ब्रह्महत्यामपहन्ति योऽश्वमेधेन यजते ।”<sup>१५</sup> ‘किमुधृत्तिरमृतमर्त्तस्य’ कह कर जीवन के अमरत्व का मन्त्रवाग दिखाया गया। समझाया गया कि जीव वगावर ही दुख पाने का उपाय करता है और संसार स्वयं दुःख से भरा है। इसको त्यागने पर सुखमय स्थान पाने की चेष्टा भी अवश्य करनी चाहिए, वह चेष्टा यज्ञ ही है, ऐसे यज्ञ देवताओं से भी अधिक सामर्थ्यवाले हैं। साफ है कि देवताओं के प्रति लोगों को भारी श्रद्धा थी, उससे भी अधिक श्रद्धा यज्ञ में उत्पन्न करने के लिए ही देवता गौण किए गए, उनके स्वतंत्र अस्तित्व को हटा कर यज्ञ-मंत्रों को मान दिया गया। ‘देवता वा प्रयोजयेत् अनिधिवत् भोजना

“ कहकर देवता का प्रयोजकत्व मिटा दिया गया। यज्ञ-फल द्वारा स्वर्गप्राप्ति का विश्वास दिलाने का भी पूरा यत्न किया गया और स्वर्ग का सुन्दर वर्णन कर वह सभी सुखों का धाम कहा गया, यथा—

“यन्नु दुःखेन सम्मिन्नं न च त्रस्तमनन्तरम् ।

अभिलाषोपनीतं च तत्सुखं स्वःपदास्पदम् ॥”

सांख्य और योग ने भी कर्म की प्रधानता स्वीकार की, सांख्य के मूलतन्त्र पुरुष और प्रकृति में प्रकृति कर्मशील कही गई और प्रकृति का स्वभाव अवस्थान्तरगत परिणाम माना गया, पर अवस्थान्तर कर्म द्वारा ही सम्भव है। पुरुष ऐसी प्रकृति से कहीं बाहर बैठा व्यक्ति नहीं है, प्रकृति के अवस्थान्तर में उस का भी संयोग रहना है, इसी से कहा है—‘तत्कृतः सर्गः’। योग ने सांख्य की प्रकृति को माना और योग को मुक्ति-सोपान समझाने के पहले कर्म से उसके फल को समझाया। योगदर्शन ने भी जगत् में कर्म का तात्तम्य अवलोकित और कर्मफलेच्छा को ही सांसारिक क्लेश का कारण पाया, नदनन्तर ‘अभ्यासवैराग्याभ्याम्’ तत्तत्कृतसिनिरोध की शिक्षा दी।<sup>१३</sup>

वेदान्तदर्शन द्वारा यद्यपि ‘ब्रह्म सत्यं जगन्मिथ्या जीवो ब्रह्मे ध नापरः’ को विशेषता दी गई, तथापि कर्म पर चिन्तन मूल में रहा ही क्योंकि संसार-सागर में डूबकियाँ मगनेवाले जीव का कर्मबंधन से ही उद्धार करने का लक्ष्य वेदान्त का रहा। सर्वकर्मों ब्रह्म पर शङ्कराचार्य ने विचार किया और उसे निर्गुण मानने पर भी ब्रह्म की मायाशक्ति के

<sup>१३</sup> सांख्यसाधनम् १-१-१ “योगदर्शन १-१२

की अद्यतन-घटन-पट्टीयसी सत्ता में जगत् को सत्य कहे बिना भी उन्हें शान्ति नहीं मिली। आगे चल कर रामानुजाचार्य ने नेर्गुण ब्रह्म के पक्ष की कठिनाइयों को साक्षात् पाया और नाने जगत् की सृष्टि-स्थिति-लय को ब्रह्म द्वारा ही सम्पादित होते देख सगुण ब्रह्म को स्वीकार किया। रामानुज ने भोक्ता-भोग्य नियामक रूप चित् अचित्-ईश्वर भेद को मान कर पुनः कर्म पर चिन्तन का अवसर वेदान्त के भीतर उपस्थित किया। कार्यशीलता की उपेक्षा करने पर ईश्वर-चिन्तन की आवश्यकता भी व्यावहारिक जगत् में नहीं रह जाती थी। कार्यमपि सर्वं ब्रह्मैव इति<sup>१५</sup> कह कर रामानुज ने वेदान्त में भीतर मिथ्या जगत् के कर्मवाद को पुनः चिन्तन का वेपथ्य बनाया और परब्रह्म से उसके कार्य जगत् की भिन्नता का खण्डन किया।<sup>१६</sup>

एवं प्रकार पद्धर्शनों में कर्म पर विचार होता रहा, पर इपनिषद् के ज्ञानवाद के तारतम्य में कर्म से मुक्त होने के उपायों पर ही दार्शनिकों का विशेष ध्यान रहा। सबों ने स्वीकार किया कि कर्म की गति अगाध है, किन्तु जीवन का तद्व्य भी कर्म-बंधन से मुक्त होने की ओर ही होना चाहिये; कर्म जन्म-मरण-क्रेश को पैदा कर जीव को बंधनग्रस्त बनाता है, इस कारण कर्मरहित होने के उपाय ग्रहण करना मनुष्य के लक्ष उन्नित है। मनन जारी होने पर नैयायिक, वैशेषिक, मीमांसक, सांख्यिक, योगिक और वेदान्तियों ने अपने-अपने विचार प्रकट किए। नैयायिक और वैशेषिकों ने केवल तत्त्वज्ञान की साधारण दशा को दर्शाया—अर्थात् तत्त्वों के ज्ञान के साथ

<sup>१५</sup> सर्वदर्शनसंग्रह में रामानुजदर्शन

<sup>१६</sup> २-१-२३ ब्रह्मसूत्र पर श्रीभाष्य

कर्म-संन्यास का सम्मति दो, पर मीमांसकों को उनमें से ही संतोष नहीं हुआ, उनमें 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिज्ञासिष्येच्छुर्न समाः' का समर्थन करते हुए वैदिक यज्ञ का आधार ले कर्मवाद को ही मोक्षदायी बनलाया। ज्ञानवादी सांख्यिकों के विकसित विचार को कर्म का ऐसा स्वरूप अनुचित जँचा, यहाँ प्रकृति पुरुष का पार्थक्य ज्ञान ही विचार का विषय रहा। योगियों ने सांख्य के ऐसे निर्णय को स्वीकार किया, किन्तु प्रसिद्ध इंद्र पर भी व्यवहार में लाकर साथ ही उनमें कर्म-संन्यास द्वारा ही पार्थक्य ज्ञान को सम्भव कहा। उनका कर्म-संन्यास भाष बढ़ते बढ़ते इस अवस्था को आ पहुँचा कि वे सांसारिक कर्मों से विलग होने को मूलकर प्रोत्साहित करने लग गए, 'यद्दहरेज विज्जेत् नद्दहरेज प्रयजेत्' उनकी नीति बन गई। वेदान्तियों ने आरंभ में मीमांसकों के ज्ञान-ज्ञानकाण्ड को अत्यन्त बल दिया और वे कर्मसंन्यास से सहमत हुए, उनमें ब्रह्म को मिथ्या जगत् से बाहर निर्गुण रूप से समझा, संन्यास की श्रेष्ठता का प्रतिपादन किया। इस तरह समाज और विरोधात्मक विचारों का घर बन गया और तरह-२ के विरोधी विचार समाज को उच्छृंखलता की ओर ले जाने लगे। ऐसी दशा में वैदिक धारणाओं के तार-तम्य की छीड़ालेदार धार्मिक संसार में आरम्भ हो गई।

ऐसी ही अवस्था में गीता में कृष्ण ने 'धर्मसंस्थापनार्थाय सम्भवामि युगे युगे पर पार्थ से कहा—“हे धर्मभूमि भारत के वीर पुरुष अर्जुन! जब २ वेद विहित प्रवृत्ति-निवृत्ति लक्षणमय धर्म की हानि होने लगती है, तब तब अपने ब्रह्मरूप के अनुप्रवेश द्वारा वेदनिषिद्ध अधर्माभ्युत्थान को रोकने की आवश्यकता हो जाती है और जीव-सदृश

रा अवतरण काल-नियम नहीं होते भी दुष्कर्म को दूर कर अधु-परिरक्षण द्वारा वैदिक धर्म की रक्षा की मैं हर युग में प्रस्तुत हो जाता हूँ ।”<sup>११</sup> विदित है कि गीता में कृष्ण के म सिद्धान्तकी पूर्ति की गई और जितने कर्म-दुष्कर्म सम्बन्धी प्रश्न थे उन सबों का समन्वय वैदिक-सिद्धान्त-परम्परा में गीताकार ने किया और ब्रह्मावलम्बित कर्मवाद-परम्परा को यान में रखते हुए कर्म करने की राय दी । यही<sup>१२</sup> कृष्ण ने अर्जुन से कहा है—

“एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः ।

कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वं पूर्वतरं कृतम् ॥”

कृष्ण ने अर्जुन को कर्मयोग के स्वरूप को समझाने के लिये ब्रह्म या ईश्वर में अटल विश्वास रखने को कहा क्योंकि कर्म उसी ईश्वर के नियम हैं और वे ईश्वर के ही ब्रह्मलौकिक जन्मकर्म रूप हैं ।<sup>१३</sup> रागभयक्रोध से रहित हो ज्ञान भक्ति से ईश्वरोन्मुख होने से ही ईश्वर में विश्वास होता है । पश्चात् कृष्ण ने कर्मकर्म का विवेचन आरम्भ किया और इस क्रम में नैययिक मीमांसक-सांख्यिक-वेदान्ती-आदि

<sup>११</sup> गीता ४-८, ८, श्लोक ७ पर ब्रह्मानन्दगिरि का भाष्य है—“न जीवस्त्वेव ममावतारे कालनियमोऽस्ति, किं तु यदा यदा धर्मस्य वेदविहितस्य प्रवृत्तिनिवृत्तिरक्षणस्य श्लानिर्हानिर्भवति, यदायदा च अधर्मस्य वेदनिषिद्धस्य अभ्युत्थानमुद्भवो भवति, तदा आत्मानं देहं सृज्याग्नेमेव स्वेच्छया । न तु कर्मगस्तत्र कारणत्वेनानु प्रवेशोऽस्तीत्यर्थः ।” पृ० २१५

<sup>१२</sup> गीता ४-१५ ।

<sup>१३</sup> गीता ५-९ जन्म कर्म च मे दिव्यमेवं यो वेत्ति तत्त्वतः ।

त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन ॥

कर्मदान-वादिश्यों के मनों की आलोचना आरम्भ की, किन्तु उस आलोचना में विरोधान्मक भाव प्रदर्शित नहीं किया गया। प्रचलित विचारों का हृदयहीन ढण्डन न कर गीता ने उन्हें स्वीकार किया, पर उनमें कुछ योग वियोग कर और वेदों के प्रवृत्ति-निवृत्ति-मार्गों का भी अनुसरण सावधानी से किया गया। ज्ञान और कर्म दोनों को समान ले चलने की चेष्टा को कृष्ण ने व्यक्त भी बड़े ही सुन्दर ढंग से किया।—

“यस्य सर्वे समारम्भाः काममंकल्पवर्जिताः ।

ज्ञानाग्निदग्धकर्माणं तमाहुः पण्डितं बुधाः ॥

‘पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः’ कृत कर्म की आलोचना को कृष्ण ने वेद में ही आरम्भ किया। वेद बचन है ‘तं एकं सद्धिमा बहुधा यदन्ति’ उस एक ईश्वर को विचारशील भिन्न भिन्न तरह से कहा करते हैं। इसके अनुकूल गीता ने समन्वयानुसारा बुद्धि का अवलम्बन किया क्योंकि रुचिर्षेचिभूय के अनुकूल भिन्न विचारों के भीतर भी सत्य अवश्य रहता है। गीता में सर्व प्रथम एक ईश्वर की सत्ता स्वीकार की गई, पुनः इसका बहुवच माना गया और ‘तद्भजनं बहुभ्यां प्रजापेयेति’ ‘न ईक्षत’ ‘स ईक्षां चक्रे’ आदि वचनों के अनुकूल प्रवृत्ति के गर्भवागण का वर्णन करने हुए गीता में ब्रह्म की सर्वव्यापकता भी बतलाई गई—

“सर्वभूतानिपु कौन्तेय मूर्तयः समवन्ति याः ।

तासां ब्रह्म महद्योनिरहं बीजप्रदः पिता ॥”

अग्रे के पुरुषसूक्त में अनुष्णरूप में ईश्वर की अलोक्यता का अनुभव किया गया था और पुरुष को ईशान कह

गीता ४-१९

उ० १-२-३; ऐ० १-३-१ अ० १-२०;  
गीता १४-४

कर उसमें अमरत्व पाया गया था । "बृहदारण्यक में यह ईशान  
एव आत्मा के अर्थ में व्यवहन हुआ, "पर श्वेताश्वतर में ईश्वर  
पयाय हो रहा । गीता में कृष्ण ने आत्मा को दृढ़तापूर्वक अमर  
बनलाया और परमात्मा को दिव्य दृष्टि द्वारा दर्शनीय कहा ।  
ईश्वर की मायान्तिका शक्ति के वर्णन में भी गीता को मायिक  
इन्द्र का स्मरण रहा, जिस सम्बन्ध में ऋग्वेद की श्रुति है—  
"इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते युक्ता एव हार्यः शता दश"  
इसी कारण कृष्ण ने माया को प्रकृति या अविद्या के अर्थ में  
प्रयुक्त नहीं किया, किन्तु अज्ञ अच्यय भूतपति ईश्वर की शक्ति  
के अन्तर्गत रखते कहा—'प्रकृतिं न्यामधिष्ठाय संभवाम्यात्ममा-  
यया ।'<sup>११</sup> किन्तु आकांक्षामय वेदस्तुतियों को गीता ने मोक्ष-  
बाधक पाकर उनकी फलेच्छाओं के त्याग का उपदेश कृष्ण को  
दिया क्योंकि वे स्तुतियाँ लौकिक भोगेश्वर्य की विधियाँ होने के  
कारण जन्मकर्मप्रदा हैं और प्रवृत्तिमार्ग की व्यवसायात्मिका  
बुद्धि से सम्बन्ध रखती हैं । निवृत्तिमार्ग निस्त्रैगुण्य होता है,  
जिसके निमित्त 'निर्द्वन्द्वो नित्यसत्त्वस्थो नियोगक्षेम आत्म-  
वान्'<sup>१२</sup> होना आवश्यक है, अतः अर्जुन को कृष्ण ने कहा—  
'त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन ।' एवं प्रकार न्याय  
और वैशेषिक के तत्त्वज्ञान के साथ ईश्वर का सम्बन्ध कर

<sup>११</sup> ऋग्वेद १०-१०-२ "पुरुरूप एवेदं सर्वं यद्भूतं यच्च भव्य ।

उतामृतत्वस्येशानो बदन्ननातिरोहति ॥"

<sup>१२</sup> बृहदारण्यक ४-४-२२ "स वा एव महानज आत्मा योऽयं विज्ञानमयः  
प्राणेषु य एषोऽन्तर्हृदय आकाशस्तस्मिन्नेते सर्वस्य वशी सर्वस्येशान  
सर्वस्याधिपति..."

<sup>१३</sup> ऋग्वेद ६-४७-१८ <sup>१४</sup> गीता ४-६ <sup>१५</sup> गीता २-४२ से १५ तक





कर्मों को भी बुरा माना । “सकाम यज्ञं च कर्म को त्याज्य  
 नमस्मृते हुए कृष्ण ने कहा ”—‘योगसूत्रः कुरु कर्माणि सदा  
 चक्षुष्या धनंजय’ अर्थात् फलासक्तिभाव-ग्रस्त हर्ष-विषाद में  
 समन्वय रखते हुए कर्म करो । समन्वय बुद्धि द्वारा कर्म-कौशल्य  
 प्राप्त करना ही योग है ” यह योग स्थितप्रज्ञ यना संयमी च  
 निष्काम यनाना है ।’ कर्म में योग-निरूपण की सम्भावना को  
 भी कृष्ण ने ब्रह्मा के सृष्टिरचना-कर्म में प्रदर्शित करते हुए  
 नमस्मृता कि सृष्टि-कर्त्ता ब्रह्मा विश्वसृजन करता हुआ भी  
 अपने कर्मों में ही लिप्त नहीं हो जाना, यह पूर्ववत् अध्यय  
 रहता है ।” इस कारण ज्ञानावस्थितचेत मनुष्य को भी ब्रह्म के  
 कर्माचरण को आदर्श रखते हुए कर्मफल रहित होना ब्रह्मकर्म-  
 समाधि को प्राप्त करना चाहिए, “ऐसी दशा के कर्मों का  
 धन भी उन्हीं ज्ञान में होता है जिसके सम्बन्ध में कथन है—  
 ‘ज्ञानादेव तु कैवल्यम् ।’ ” जिस प्रकार ज्ञानी ज्ञानप्रकाश में  
 ब्रह्म को सर्वत्र व्याप्त पाते हैं उन्हीं प्रकार निष्काम कर्म करने  
 वालों को भी कर्मत्वरूप में ईश्वर को सर्वव्यापी जानना  
 चाहिए, तभी कोई कर्म-फलेच्छा पर संयम प्राप्त कर कर्म-  
 योगी बन सकता है । इसी से कृष्ण ने अर्जुन को कर्मयोग का  
 मूलमंत्र सिपलाया—

“कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदचिन ।

मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि ॥”

“गीता ९-६, ७, २५; ७-२३ ” गीता २-४८ ” गीता २-१०

“गीता ४-१३, १४ ” गीता ४-२३, २४

“गीता ४-३३” श्रेयान्द्रव्यमवयवाज्ज्ञानेयज्ञः परंतपः ।

सर्वकर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते ॥”

७४ गीता २-४७

कर्मयोग की शिक्षा आरम्भ करने पर गीताकार के सांख्य-योग पर विचार करना आवश्यक हो गया और जा पड़ता है कि उस समय सांख्यिकों का बाहुल्य था, “क्योंकि गीता के विरोधांश पर सांख्य की छाप है और मर्य विषयों का प्रतिपादन सांख्यमतानुकूल ही किया गया है, पर गीताकार ने वैदिक विश्वास को मूल ईश्वरवाद को वहीं छोड़ा है। योगदर्शन के आत्मसंयम को कर्म के साथ मिला कर मिथ्याचार व कर्मसंन्यास-पराकाष्ठा का सम्यक् विरोध करने के उपरान्त सांख्य और योग पर मिश्रित विवेचना करते हुए ने सांख्य-योग को अन्योन्याश्रित” स्वीकार किया, समझाया—

“सांख्ययोगौ पृथग्व्यासाः प्रवदन्ति न एण्डिताः ।

एकमप्याश्रितः सम्यगुभयोर्विन्दते कलम् ॥

यस्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्वैतैर्गपि मम्यते ।

एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति ॥

सांख्य के चिन्तन का विषय है जीव-जगत् के आध्यात्मिक आधिभौतिक आधिदैविक दुःखों से रहित होने का उपाय, यह उपाय सांख्यमतानुसार है—‘ज्ञान’। पर ज्ञान किसका?—सांख्यिक

१०. “It is probable that at the time when the Bhagavad

Gita was being composed Sankhya notions were afloat.”

V. Douglas P. Hill: Bhagavad gita-introduction, p. 28.

“गीता ३-३ ‘लोकैस्मिन्द्विविधा निष्टा दुरा मोक्ष मयातथ ।

ज्ञानयोगेन सांख्यानां कर्मयोगेन योगिनाम् ।’

“गीता ५-४, ५ “अथ त्रिभिर्धनुष्या यन्तनिवृत्तित्व्यन्तपुरःसरः”

विषयदर्शन १-१ जीरानन्द सं०

“ज्ञानानुष्ठानं” सांख्यदर्शन २-२३, जीरानन्द सं० पृ० १४२ -

कहते हैं—“प्रकृति-पुरुष के पार्थक्य का ज्ञान”<sup>१०</sup> । वे प्रकृति और पुरुष दोनों को ध्रुव नित्य व सद् मानते हैं और प्रकृति को जड़-परिणामी-गुणमयी-दृश्य-भोग्या, तथा पुरुष को चेतन-निर्विकार-निर्गुण-द्रष्टा-भोक्ता-विपर्यय-अकर्ता-उदासीन-साक्षीमात्र स्वीकार करते हैं<sup>११</sup> । पुरुष के सम्बन्ध में सांख्यमत यह भी है कि पुरुष बहुत हैं<sup>१२</sup>, प्रत्येक पुरुष विश्वव्यापी है । योग-प्रणेतृ पतञ्जलि इसका अनुमोदन करते हैं, किन्तु वह ईश्वर का भी विशेषरूप से मानते हैं यद्यपि कहींभी सांख्य के भीतर ईश्वर नाम से ऐसा कोई स्पष्ट विवेचन लभ्य नहीं है । सांख्य योग के इन मुख्य सिद्धान्तों को गीता स्वीकार करती है । संसार को क्षणभंगुर तथा दुःखों का घर मान कर उससे उद्धारके मार्ग पर गीता ने भी विचार किया है, पर विचार में भिन्नता है । गीता सांख्य की नाई ज्ञान को और योग की भाँति ज्ञान व ईश्वर को मोक्ष का देनेवाला स्वीकार कर लेती है, लेकिन उनके अलावे भी कुछ मान कर । इस कारण गीता के मुक्तिसोपान की तीन स्वीड़ियाँ हैं—सर्वोच्च ईश्वर, मध्यम कर्म, तीसरा ज्ञान, तद-

<sup>१०</sup> “तद्विपरीतः श्रेयान् व्यक्ताव्यक्तविज्ञानात्” सांख्यकारिका २

<sup>११</sup> ईश्वरकृष्ण : सांख्यकारिका १०, ११, १२

<sup>१२</sup> सांख्यदर्शनम् १ १४२ “जन्मान्द्रिष्यवस्थातः” जीवामन्द सं० पृ० १०२; “पुरुषबहुत्वं व्यवस्थातः” ६-४५ पृ० २३४; “पुरुषबहुत्वं सिद्धं त्रैगुण्यविपर्ययाच्चैव॥” सांख्यकारिका १८

<sup>१३</sup> “मृत्युसंसारवर्त्मनि” ९-३; “अनित्यमसुखलोक-

“मृत्युसंसारसागरात्” १२ ७

<sup>१४</sup> “पुनर्जन्मदुःखालयमशाश्वतम्” ८-१५; “जन्म-

मिदुःखद्रोषानुद्देशनम्” १३-८

लुकल मुमुक्षुको ज्ञानदृष्टि से कर्म करते हुए कर्म-फल को समझि ईश्वरार्पण कर देना गीता का ब्रह्मविशिष्ट कर्मयोग है ।<sup>१</sup> यही कारण है कि कृष्ण ने ब्रह्मनिष्ठा और कर्म-पालन की आवश्यकता के साथ ज्ञान की भी प्रशंसा की । उनमें अर्जुन से कहा- 'सभी कर्म ज्ञान को ही प्राप्त होते हैं' <sup>२</sup> सर्वकर्मफलभूत ज्ञान का उपदेश प्रणिपात-परिप्रदान-सेवा द्वारा तत्त्वदर्शी जानियों से लेना चाहिये<sup>३</sup>, ज्ञानाग्नि सभी कर्मों के पाप-पुण्य को भस्मसात् कर देती है<sup>४</sup>, ज्ञान पवित्र कर्मपापशोधक है<sup>५</sup> और श्रद्धावान् संयतेन्द्रिय ज्ञान पाकर परमशान्ति को प्राप्त होते हैं ।<sup>६</sup> किन्तु गीता के ज्ञान का प्रयोजन उस तत्त्वज्ञान में है जिसके द्वारा जीव स्वर्ग को अपने में तथा ईश्वर में देख सके<sup>७</sup>, जो ईश्वर के सर्वोत्तमकथ्य विश्वतोमुख दर्शन को कराने में समर्थ हो<sup>८</sup> और जो सर्वव्यापी ईश्वर की अग्र्यभिचारिणी शुद्ध भक्ति<sup>९</sup>

<sup>१</sup> गीता १३-२०, २८, २९

<sup>२</sup> गीता ४-३३ "सर्व कर्माणि लं वाधं ज्ञाने परिसमाप्यते ॥"

<sup>३</sup> गीता ४-३४ "तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रदानेन सेवाया ।  
उपदेश्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः ॥"

<sup>४</sup> गीता ४-३७ "ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा ॥"

<sup>५</sup> गीता ४-३८ "न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते ।"

<sup>६</sup> गीता ४-३९ "भद्रावाप्सिभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः ।  
ज्ञानं लब्ध्वा परं शान्तिमचिरेणाधिगच्छति ॥"

<sup>७</sup> गीता ४-३५ "येन ह्येतान्यशेषेण द्रश्यस्याभ्यन्यथो मयि ॥"

<sup>८</sup> गीता ९-१५ "ज्ञानयुजेन चाप्यन्ये यजन्तो मामुपासते ।  
एकत्वेन पृथक्त्वेन बहुधा विदवतोमुखम् ॥"

<sup>९</sup> गीता १३-१० "मयि चानन्ययोगेन भक्तिरग्र्यभिचारिणी ।  
विजिज्ञेदसपेक्षिभस्मनिर्जनसंमदि ॥"

हृदय में उत्पन्न करा मरु। फिर प्रकृति पुरुष के स्वरूप को भी गीता ने क्षेत्र क्षेत्रज्ञ<sup>११</sup> तथा प्रकृति जीव<sup>१२</sup> के श्रान्तर्गत मान दिया है व प्रकृति के प्रसवधर्मी विशेषण का जोरदार समर्थन किया है।<sup>१३</sup> साथ ही पुरुष के सम्बन्ध की शंका को दूर करने के निमित्त गीता 'परमात्मेति चाप्युक्तो देहेऽस्मिन्पुरुष परः'<sup>१४</sup> 'उत्तम पुरुषस्त्वन्य परमात्मात्युदाहृत'<sup>१५</sup> और 'द्राविमौ पुरुषो लोके क्षरश्चाक्षर एव च'<sup>१६</sup> वचनों में पुरुष के दो भेदों को प्रकट किया है। गीता ने साफ शब्दों में परमात्मा की स्वतन्त्रता और प्रकृति की परतन्त्रता का प्रतिपादन किया है, 'महा पुरुष सांख्य पुरुष की नाई एकदम निष्क्रिय उदासीन नहीं है न प्रकृति का स्वभाव ही परिणाम है'<sup>१७</sup>, यरि पुरुष के अधिष्ठान से प्रकृति चराचरमय जगत् का विपरिवर्तन करती है।<sup>१८</sup>

वेदान्त द्वारा प्रचारित एक ब्रह्म<sup>१९</sup> की सत्ता पर भी गीता ने उसी विनम्र भाव से विवेचन किया जिस भाव से अन्य

<sup>११</sup> गीता क छठ अध्याय १३ म इसी का विशेष वर्णन ॥

<sup>१२</sup> गाता १३ २३ "य एव वेत्ति पुरुष प्रकृति च गुणे सह ।"

<sup>१३</sup> गीता अध्याय ७ के ४ ६ और अध्याय १४ के ३ ४ श्लोक देखें ।

<sup>१४</sup> गीता १३-२२      <sup>१५</sup> गीता १५-१७      <sup>१६</sup> गीता १५-१६

<sup>१७</sup> गीता ९-८ "प्रकृति स्वामवष्टभ्य विसृजामि पुन पुन ।

भूतप्राममिम कृत्स्नमवश प्रकृतेरंशात् ॥"

४ से ७ श्लोक भी इसी सम्बन्ध के हैं ।

<sup>१८</sup> गीता ९-१० "मयाप्यक्षेण प्रकृति सूयते सचराचरम् ।

हतुनानन कौन्तेय जगद्विपरिवर्तते ॥"

<sup>१९</sup> "आत्मा वा इदमेक एवाप्रभासीत्" ऐतरेय १-१

दर्शन-सिद्धान्तों पर, गीता-रचयिता को वेदान्त के 'एकमेवाद्वितीयम्'<sup>१०३</sup>-सिद्धान्त पर विचार करना अनिवार्य था जब कर्मयोग की आवश्यकता प्रतिपादित की जा रही थी, क्योंकि वेदान्ती कर्मवाद पर ज्ञानवाद को प्रचल करना चाहते थे और उनके ब्रह्मवाद के आगे कर्मों को कौन कहे कि जगत् का ही स्थित्यन्त कुल नहीं था। वेदान्ती जगत् को असत्य, काल्पनिक, विषुम्भणमात्र, मूर्खरश्मि में जलवत्, सीप में चाँदी की भाँति और रज्जु में सर्पश्चान्तिधनु मिथ्या कहा करते थे।<sup>१०४</sup> गीताकार ने ब्रह्म की एकता को स्वीकार किया और उसीसे सारे जगत् का प्रवर्तन बनलाया—'अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते'<sup>१०५</sup> किन्तु सारे जगत्-विस्तार के भीतर ब्रह्म को ही योजक रूप में कहा यद्यपि ब्रह्म कर्मफल से संयुक्त नहीं होता। कहा गया—'बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम्'<sup>१०६</sup> और 'प्रभवः प्रलयः स्थानं निधानं बीजमव्ययम्'<sup>१०७</sup> कृष्ण ने 'व्यक्तमध्यानि'<sup>१०८</sup> के अलावे जगत् में ईश्वरी कर्म की सर्वव्यापकता को भी स्थिर किया—'मया न नमिदं सर्वं जगदव्यक्तमूर्तिना'<sup>१०९</sup> परन्तु गीता भर में कोई भी जगत् के मिथ्यात्व का उपदेश नहीं मिलता, बल्कि सांख्यवादियों के 'नाम्नदुपचते

<sup>१०३</sup> "सदेव सोम्य इदमग्र आसीत् । एकमेवाद्वितीयम् ।" छान्दोग्य-६-२-१

<sup>१०४</sup> योगवान्निष्ठ दत्पति प्र० ४४-२५ "स्वप्ने जाग्रदसद्विषयः न्यमो । मृतिर्जन्मन्यसद्विषयः मृत्यां जन्माप्यसन्मयम् ।

<sup>१०५</sup> गीता १०-८    <sup>१०६</sup> गीता ७-१०    <sup>१०७</sup> गीता ९-१८

<sup>१०८</sup> गीता २-२८ "अव्यक्तादीनि भूतानि व्यक्तमध्यानि भारत ।

अव्यक्तनिधनान्येव तत्र का परिदेवना ॥"

<sup>१०९</sup> गीता ९-४

न सद् चिन्त्यति' के अनुकूल 'नासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः' <sup>११०</sup> कह कर जगत् के मिथ्यात्व-धारणा के मूल पर भी आघात किया गया है। पीछे यह तर्क वेदान्तियों में भी गूढ़ों को अच्छा व सुन्दर जँचाओर विशिष्टाद्वैतमत में जगत् प्रह्लादीन ब्रह्म-प्रकाररूप मिथ्या नहीं सत्य माना गया। गद् गयद्वारा भी यही स्वीकृत पाया जाता है। <sup>१११</sup> 'भावेद्यो-रलब्धेः। न भावो व नुपलब्धेः।' और ब्रह्म को सर्वगत <sup>११२</sup> मानते हुए कोई वेदान्ती जगत् को किसी युक्ति से अलीक सिद्ध भी नहीं कर सकता।

वेदान्त का दूसरा मुख्य विषय जीव और ब्रह्म की अभि-  
न्नता है। <sup>११३</sup> कथन है—'जीवो ब्रह्मैव नापरः' और वह जीव नित्य-  
शुद्ध-बुद्ध मुक्त-सत्यस्वभाव है, वही ब्रह्म है; <sup>११४</sup> जीव-ब्रह्म में जो  
भेद दिखाई देता है वह माया के कारण वैसा प्रतीत होता है,  
<sup>११५</sup> ब्रह्म ही कोपोपाधि विवक्षा से जीव कहलाना है <sup>११६</sup>,  
अतः जीव भी ब्रह्म-लक्षण-समन्विन सच्चिदानन्द है।

<sup>११०</sup> गाता २-१६

<sup>१११</sup> सूत्र २-१-१५; २-२-३०

<sup>११२</sup> "अनेन सर्वगतः समाया मशब्दादिभ्यः" वादरायण-सूत्र ३-२-१७

<sup>११३</sup> आत्मैवेदं सर्वम्।' छान्दोग्य ७-२५-२

<sup>११४</sup> "स एवेदं सर्वम्..। आत्मैवाधस्ताद् आत्मा पश्चाद् आत्मा  
पुरस्ताद् आत्मा दक्षिणत आत्मा उत्तरत आत्मवेदं सर्वम्।" छान्दोग्य  
७-२५-१, २

<sup>११५</sup> नेह जानास्ति किञ्चन।" बृहदारण्यक ४-४-१९; "मायया  
भियते होतुं न तथाजं कथञ्चन।" माण्डूक्य का० ३-१९

<sup>११६</sup> "कोपोपाधि विवक्षायां याति ब्रह्मैव जीवताम्। पञ्चदशो  
३-४।" इससे पांकराचार्य्य सहमत नहीं है, और वादरायण को भी  
वैसा ही मानते हैं।



तोभी अविद्या के कारण जीव उपाधि-धर्म से संक्रामित हा संसार-सागर-तरङ्गों ॥ दुःखी होना रहता है और अज्ञानांध पुनः जीव-लक्षण को श्रीक २ नहीं समझ मन के कामों को भी आत्मा से ही संयुक्त कर डालते हैं<sup>११३</sup> । संक्रामित जीव ब्रह्म निष्ठ सद्गुरु के ज्ञान से 'तत्त्वमसि, सोऽहं' और 'अय मात्मा ब्रह्म' को अनुभव कर शोकमोह रहित ब्रह्म-महिमा को प्राप्त कर लेता है । जिस ब्रह्म की महिमा को जीव प्राप्त करता है वह ब्रह्म अस्थूल, अमूर्त, अद्वय, अनीय, अशब्द, अस्पर्श, अरूप, अव्यय, अपूर्व, अनप, अतन्त्र, अदृश्य, अप्राज्ञ, अगोत्र, अवर्ण, अनवयव अव्यवहार्य, अनिर्देश्य, अनिरक्त अवाच्य, अहुत आदि है<sup>११४</sup> । मनुष्य-बुद्धि में वह सविशेष और निर्विशेष लिङ्ग वाला माना गया है, सविशेषलिङ्गी उसे सर्वधर्मा सर्वकार्य-सर्वगन्धर्व-सर्वरस मानते हैं और निर्विशेष लिङ्गी उसे निर्गुण कहा करते हैं<sup>११५</sup> । वेदान्त के प्रचार होने पर अद्वैतवादियों ने निर्गुण ब्रह्म को ही माना यद्यपि व्यवहार में वह भाव सगुण ही रहा<sup>११६</sup> । उस सर्वेश्वर-सर्वज्ञ-अन्तर्यामि<sup>११७</sup> "अणोर्गणायान् महतो महीयान्" ब्रह्म को संशयहित हृदय

<sup>११३</sup> ब्रह्मसूत्र ३-२-२० "बुद्धिर्ज्ञानमाश्रयमन्तर्माणादुभयसाम  
व्यव्या देवम् ।" छा:० श्रौत ६-३-२ "अनेन जीवेनामानुषविद्यम्"

<sup>११४</sup> बृहदारण्यक ३-७-१९, ३, ८, १०; कठ ३-१५, ६-१२;

<sup>११५</sup> ब्रह्मसूत्र ३-३-११ "दर्शनाच्य" पर शांकरभाष्यम् ।

<sup>११६</sup> ब्रह्मसूत्र ३-३-११ पर शांकर भाष्य "सर्वत्र हि ब्रह्मस्वरूप  
प्रतिपादनपरेषु वाच्येषु भगवद्मस्पर्शमरूपमव्ययम् इत्येवमादिषु अपरान्  
विशेषमेव ब्रह्म उपदिश्यते ।" यादरायणसूत्र "जन्माद्यस्य यतः" १-१-

<sup>११७</sup> "एष सर्वेश्वर एष सर्वज्ञ एषोऽन्तर्यामिणो योनिः सर्वस्य  
प्रभवोऽप्ययं हि भूतानाम् ।" माण्डूक्य ६

मे अध्यात्म योग द्वारा<sup>११२</sup> देखने का आदेश वेदान्ताचार्यों ने किया, यह आदेश उपनिषदों का ज्ञानवाद ही था। जीवब्रह्म में भेद के कारण वेदान्त की 'अहंप्रह' उपासना 'अहं ब्रह्मास्मि' प्रादि भाव के अनुभव की ही हुई, इसीसे श्रुतैतवादी भक्ति को मान नहीं दे ब्रह्मज्ञान को सम्मानित करते हैं और ब्रह्म को ज्ञान ब्रह्म ही हो जाने को मुक्ति मानते हैं, जिसको लक्ष्य कर गीता ने कहा है—

“ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविः ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम् ।

ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मरुर्मसमाधिना ॥

वेदान्त का जीव-ब्रह्म-प्रेम्य गीता में भी वैसा ही रहा। गीता ने जीव को अज, नित्य, शाश्वत, पुराण, अच्येय, अक्लेश, अदाह्य, अशोण्य, नित्य, सर्वगत, स्थाणु, अचल, अद्व्यक्त, अचिन्त्य और अधिकार्य मानते हुए प्रणिपादित किया है कि जीव जन्म मरण रहित है, आदि-अन्त से मुक्त है, सर्वव्यापी है, अमेय है और अधिकारी है; ये गुण ब्रह्म के भी हैं। स्पष्टतः भी कहा गया है—  
‘अहमात्मा गुडाकेश सर्वभूताशयस्थितः’<sup>१२३</sup> और शरीर-रूपी क्षेत्र में ‘क्षेत्रज्ञ’नाम आत्मा को ही दिया गया है—“क्षेत्रज्ञश्चापि मां विद्धि सर्वक्षेत्रेषु भारत”<sup>१२४</sup>। ब्रह्म-कृष्ण ने जीव को अपना ही अंश कहा है—“ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः”<sup>१२५</sup>। वेह के भीतर परमात्मा ही देही है और उसे यत्नशील योगी ही अपने में स्थित देखते हैं, इसे भी गीता ने माना है—‘पर-

<sup>११२</sup> कठ २-१३ “अध्यात्मयोगाधिगमेन देवं । मत्वा धीरो हर्षशोकौ जहाति ॥” ६-९ “हृदा मनीषा मनसामिक्लृप्तो । य एतद् विदुर-मृतास्ते भवन्ति ॥”

<sup>१२३</sup> गीता १०-२०

<sup>१२४</sup> गीता १३-३

<sup>१२५</sup> गीता १५-७

मान्मेति चाप्युक्तो द्वेदेऽस्मिन्पुरुषः परः ।' <sup>१२१</sup> तथा 'यन्तो  
योगिनश्चैनं पश्यन्त्यात्मवस्थितम् ।' <sup>१२२</sup> 'ससार-व्यापी अव्यय  
के अविनाशत्व, <sup>१२३</sup> परमेश्वर के सर्वव्यापकत्व, <sup>१२४</sup> आत्मा के  
निलेपत्व <sup>१२५</sup> और उपनिषदों के जीवतत्त्वानुसरण <sup>१२६</sup> द्वारा'  
गीता जीव-ब्रह्म के ऐक्य को ही स्थापित करती है, पश्चात्  
यह यह भी मान लेती है कि जीव बहुत नहीं एक है <sup>१२७</sup> पर  
उपाधि-भेद से विभक्त य बहुत प्रतीत होता है, <sup>१२८</sup> 'जैसा-'<sup>१२९</sup> 'अंशो  
नानाव्यपदेशादित्यदि । २-३-४३' ब्रह्मसूत्र में कथित है ।

वेदान्तियों में ब्रह्म के सगुण-निर्गुण स्वरूपों में मतभेद  
है, अद्वैतमत में ब्रह्म निर्गुण और विशिष्टाद्वैतमत में सगुण

<sup>१२१</sup> गीता १३-२२

<sup>१२३</sup> गीता १५-११

<sup>१२४</sup> गीता २-१७ "अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् ।

विनाशमप्यवस्थास्य ॥ कश्चित्कर्तुमर्हति ॥"

<sup>१२५</sup> गीता १३-२७ "समं सर्वेषु भूमेषु तिष्ठन्तं परमेश्वरम् ।

चिन्मयस्वविनश्यन्तं यं पश्यति स पश्यति ॥"

<sup>१२६</sup> गीता १३-३१ "अनादित्वाग्निर्गुणत्वात्परमात्मायमव्ययः ।

शरीरस्थोऽपि कौन्तेय न करोति लिप्यते ॥"

<sup>१२७</sup> 'सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा ।' श्वेताश्वतर ६-११; 'एषोऽणुरात्मा

चेतसा वेदितव्यः' मुण्डक ३-१-२; 'असङ्गो ह्ययं पुरुषः' बृहदारण्यक ४-३-

<sup>१२८</sup> '१५; 'अजो नित्यः शश्वतोऽयं पुराणः ।' कठ २-१८; 'स वा एव महान्

आत्मा अजरोऽमरोऽमृतोऽमयः ।' बृहदारण्यक ४-४-२२

<sup>१२९</sup> गीता १३-३३ 'यथा प्रकाशयन्त्येकः कृत्स्नं लोकमिमं रविः ।

क्षेत्रं क्षेत्री तथा कृत्स्नं प्रकाशयति भारत ॥"

<sup>१३०</sup> गीता १३-१६ "अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम् ।

भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं प्रसिष्यु प्रभविष्यु च ॥"

माना जाता है; सगुण-रूप के भी दो भेद 'सरूपलक्षण' व 'तदस्थ-लक्षण' कहे जाते हैं। ऐसे भेद का आधार उपनिषदों में ही-वचन हैं <sup>११४</sup> जिनके शब्दानुसरण के कारण पीछे वेदान्तियों में मतभेद घटित हुआ, यद्यपि उपनिषदों ने कहा भी कि वही एक आत्मा समस्त जगत् के भीतर भी और बाहर भी व्याप्त है, यथा—'अयमात्माऽनन्तरोऽबाह्यः' <sup>११५</sup> 'तदन्तरस्य सर्वस्य तदुसर्वस्यास्य बाह्यतः।' <sup>११६</sup> श्वेताश्वर ने उस सत्-प्रसत् से पृथक् शिव कहा है—'न सत् चासत् शिव एव त्वत्तः।' <sup>११७</sup> तथा मनुष्य, जिसके निमित्त ज्ञान की आवश्यकता बताने में श्लाघनीय श्रम चिन्तकों द्वारा किया गया है, अधिकांश में काम मायात्मिका दृष्टि से विचार किया करते हैं—ज्ञान द्वारा चिन्तन करनेवालों की संख्या बहुत ही मोड़ी होती है। ऐसी दशा में निर्गुण-सगुण दोनों भावों का मान रहना आवश्यक है और वह बराबर रहा है। गीता ने इस विचार से ऋग्वेद के 'सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्ररात्' <sup>११८</sup> से छान्दोग्य के 'ब्रह्म तज्जलानिति' <sup>११९</sup> यादरायण के 'सर्वधर्मोपपत्तेप्रच' <sup>१२०</sup> और तर्क के सारे जीव-ब्रह्म सम्यन्धी चेचारों को विशद व्याख्या के साथ स्वीकार किया है। गीता में वेद से वेदान्त तक ईश्वर-विषयक चिन्तनों की गूढ़ता के प्रकाशन की ओर संकेत भी कृष्ण द्वारा कराया गया है—'वेदैश्च सर्वैरहमेव वेद्यो वेदान्तकृद् वेदविदेव चाहम्।' <sup>१२१</sup>

<sup>११४</sup> 'द्वे वाय ब्रह्मणो रूपे' बृहदारण्यक २-३-१ 'सत्त्वं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' तैत्तिरीय २-१-१; 'ब्रह्म तज्जलानिति' छान्दोग्य ३-१४-१

<sup>११५</sup> बृहदारण्यक ४-५-१३; <sup>११६</sup> ईश-५; <sup>११७</sup> श्वेताश्वतर ४-१८

<sup>११८</sup> ऋग्वेद-पुरुषसूक्त १०-९० <sup>११९</sup> छान्दोग्य ३-१४-१

<sup>१२०</sup> सूत्र १-१-३७

<sup>१२१</sup> गीता १८-१८

‘न मे पिदुः सौर मुग्गणाः प्रभवं न महर्षयः १४२’ कहने के लिये कृष्ण ने अर्जुन को १४३ ‘निर्दोषं हि समं ज्ञानं’ का ज्ञान भी कहा १४४-“अर्जुन ! मुझ में (यह रूप में) तुम मां बराबरों को देखो, मुझ में परे कुछ भी है, मैं ही सर्वभूतों का राजा हूँ, भूतों का आदि-मध्य-अन्त मैं ही हूँ, मैं अक्षय काल हूँ, मैं ब्रह्म की प्रतिष्ठा हूँ, मैं शाश्वत धर्म-गोता व अमृताधार हूँ, मेरा जन्म नहीं मैं अनादि हूँ, जगत्-प्रकाशक सूर्य-चन्द्र-अग्नि मेरे ही हूँ, मैं वेदों में प्रणव-आकाश में शब्द व पुरुषों में परा-मम हूँ, मैं ही श्रौत-स्मार्त-पितृ-यज्ञ हूँ, मैं संसार का पिता-माना पितामह हूँ, मैं ओंकार-सृष्टन्द-नामवेद-यज्ञवेद हूँ, वेदों की सहायता से लोग मुझे ही जानते हैं और वेद-वेदान्त का प्रवर्तक भी मैं ही हूँ, पापक भूत के हृदय में वास करता हुआ मैं अपनी माया से जीवमात्र को चक्र पर चढ़ा कर फिरा रहा हूँ, तोभी मेरी समदृष्टि को कोई भी न प्रिय है न अप्रिय” इस ज्ञान के साथ कृष्ण के विश्वरूप का दर्शन कर अर्जुन ने, वास्तव में कृष्ण को वेद-वेदान्त का चिन्त्य ब्रह्म ही

१४२ गीता १०-२

१४३ गीता १-१९ इहैव तैर्जितं सर्गो येषां साम्ये स्थितं मनः ।

निर्दोषं हि परं ब्रह्म तस्माद्ब्रह्मणि ते स्थिताः ॥”

१४४ गीता १, “इहैकस्थं जगत् कृत्स्नं पश्यामि सवराचरम् ११, ममः

नाम्पत् किञ्चदस्ति धनञ्जय ७-७, ‘बीजं मां सर्वभूतानां विद्धि पार्थ सनातनम् ७-१०, अहमादिदेव मध्यञ्चभूतानामन्त एव च १९-२०, अहमेवाक्षय कालो १४-३३, १४-२७, १०-३, १५-१२, प्रणवः सर्ववेदेषु ब्रह्म, ते पौरुषं सृष्ट ७-८, ९-१६, पिताहमस्य जगतो माता धाता पितामहः ९-१७, वेद्यं पवित्रमोङ्कार ऋक् साम यजुर्वे च ९-१७, १५-१५, समाऽहं सर्वभूतेषु नु मे त्वोपोऽस्ति न प्रियः ९-२९”

या, वह कहने लगा—“<sup>१४५</sup>हे अनन्तरूप ? तुम सचमुच ही  
वैश्वव्यापी हो । तुम अनन्तवीर्य्य हो, अमितविक्रम हो । तुम  
गगनर के पूज्य पिता हो, लोकत्रय में तुम्हारे गुण व कर्म की  
तोई समता नहीं, तुम अग्रतिम प्रभाववाले हो । मैं तुम्हारी ही  
बुद्धाग्नितेज से समस्त विश्व को तपता हुआ देख रहा हूँ ।  
तुम आधार हो, सत्-असत् हो और सदसत् के परे हो । तुम  
विश्वेश्वर हो, तुम्हारे विश्वरूप का आदि-मध्य-अन्त कुछ  
भी दिखाई नहीं देता, अनेक बाहु अनेक मुख व अनेक चक्र  
से युक्त तुम्हारा रूप अनन्त है । तुम्हारा नाम सर्व ठीक  
ही है, क्योंकि—

त्वमादिदेवः पुरुषः पुराणस्त्वमन्य विश्वस्य परं निधानम् ।  
वेत्तासि वेद्यश्च परश्च धाम त्वया ततः विश्वमनन्तरूपे ॥  
वायुर्यमोनिर्वर्णः शशाङ्कः प्रजापतिस्त्वं प्रपितामहश्च ।  
नमो नमस्तेस्तु सहस्रकृत्यः पुनश्चभूयोऽपि नमो नमस्ते ॥”

ग्रहसाधना के प्रश्न पर भी वेदान्त में भेद है । अद्वैतवादी  
सगुण और निर्गुण दो प्रकार की उपासना को मानते हैं, पर  
सगुणोपासना द्वारा क्रमपूर्वक परब्रह्म में लीनता प्राप्त होती है  
और निर्गुण-मार्ग द्वारा शरीर त्याग करते ही; विशिष्टाद्वैत-  
वादी ऐसा भेद न मान सगुणोपासना का ही उपदेश करते  
हैं । किन्तु, सगुण-निर्गुण को भिन्न २ तत्त्व नहीं मानने के  
कारण गीता इनकी साधना में भी कोई भेद नहीं मानती, यह

<sup>१४५</sup> गीता—“त्वया ततं विश्वमनन्तरूपं ११-३८, अनन्तवीर्य्यामित-  
विक्रमस्त्वम् ११-४०, पितासि लोकस्य चराचरस्य ११-४३, ११-१९,  
त्वमक्षरं सदसत् तत्परं यत् ११-३९, नास्तं न मयं न पुनस्तवादिं  
पश्यामि विश्वेश्वर विश्वरूप ११-१६, सर्वं समाप्नोषि ततोऽसि  
सर्वः ११-४०, ११-३८, ३९ ।”

अथर्व है कि निगुण-आधना कहित है। १०० सर्वभूतहितमिन्न  
गीता में निम्न भगुणोपासना-मार्गों का अधिक प्रशस्त मान  
व्याभाविक भी है। अतः गीता मन में एक ओर समदर्शी य-  
स्याप्रज्ञान विद्यमय सभी कामनाओं का त्याग कर निष्कृष्ट  
निर्मम निरहंकार बन ब्रह्मनिर्वाण को ब्रह्मनिष्ठा य परम  
पुरुषार्थ प्राप्त प्राप्त करते हैं, १०१ दूसरी ओर यज्ञ-तपस्या  
भक्त जगदीश्वर को एकामचित्त से आराधना करनेवाहें  
अन्यगति होकर सन्तोषी यने अनन्यमाय से पूजा-भजन  
कर भक्त चिदात्मन्-परमार्थ भुक्ति से ईश्वर को प्राप्त कर लेते  
हैं। १०२ दोनों ही एक ही ब्रह्म की प्राप्ति करते हैं, तथापि  
निराम कर्म-रत ध्यायान् ब्रह्मनिष्ठ भक्त सगुणोपासना की  
पमदृष्टि से ब्रह्म को बिना अधिक कष्ट के प्राप्त होता है। १०

ब्रह्म पर चिन्तन के उपरान्त ब्रह्म की प्राप्ति के प्रश्न  
लभाने की ओर गीता का ध्यान हुआ, क्योंकि ब्रह्मवाहि  
जीवन लक्ष्य है और गीता-रचना के समय चार मार्ग १०  
नी २ डकली ब्रह्म २ ध्यान में मस्त थे। कर्म-मार्ग अपने

१०१ गीता १२-५ "ह्येसीधिकतरस्तेषामभ्यक्तासक्तचेतसाम् ।  
अभ्यक्ता हि गतिर्दुःखं देहवद्भिरवाप्यते ॥"

१०२ गीता २-५५ से ५७, ७१ ३०२, ५-१७, १८, २०, २१,  
५ ।

१० गीता ५-२९ "भोक्ता यज्ञतपसा सर्वलोकमहेस्वरम् ।  
सुहृदं सर्वभूतानां शत्रुमा मा सान्तिमृच्छति ॥"

१-८ व १४, ९-१३, १०-९ व १०-आदि ।

गीता १२-२ से ५ तक

१३-२४ "ध्यानेनात्मनि परमन्त्रिकेतिदात्मनमात्मना ।  
मन्ये साधयेन योगेन कर्मयोगेन चापरे ॥"

को श्रेष्ठ समझना, ध्यान-मार्ग अपनी प्रशंसा करता, भक्ति-मार्ग अपने को उत्तम बताना और ज्ञानमार्ग अपने को परम चिन्मय मानता । इस पक्षपातपूर्ण धाँधली से होनेवाली सामाजिक दुराइयों पर गीता ने व्यापक विचार किया और वह अपने ब्रह्मविशिष्ट कर्मयोग के निष्कर्ष को पहुँचा । गीता ने अपूर्व समन्वय के साथ निर्णय किया कि चारों ही मार्ग ठीक हैं, पर कोई एक ही समाज के लिये कदापि पर्याप्त नहीं, उचित मात्राओं में चारों के सम्मिश्रण से मानवसमाज का जलपान व सर्वभूतहित सम्भव है । इस सम्मिश्रण के निमित्त गीता ने ५ सोपान<sup>१५१</sup> नियत किए :- १-ईश्वरार्पण, २-कलाकांक्षावर्जन, ३-अभिमान रहित कर्म-पालन, ४-ज्ञानयोगावलम्बन, ५-श्रद्धासमन्वित भक्तियोग । कृष्ण ने इन पाँच सोपानों का वर्णन भी बड़े ही मार्मिक शब्दों में अर्जुन के सामने किया और उन्हें मोह-लोभ-मय-निरुत्साह-कारी दौर्बल्य को दूर कर उन्हीं मार्गों द्वारा कर्मयोगीवत् ब्रह्मप्राप्ति कर सच्ची शान्ति प्राप्त करने का आदेश किया ।<sup>१५२</sup>

ईश्वरार्पण है-ईश्वर में ही सब कामों का अर्पण उसी भाँति करना जिस भाँति ईश्वर में विश्वास रख कर्मों

<sup>१५१</sup> 'कुरुष्व मदर्पणम्' ९-२७; 'कर्मण्येवाधिकारस्तु माफलेषु कदाचन' २-४७; 'निरद्वयः निर्ममो निरहंकारः' २-७१; 'ज्ञानविज्ञान मृषास्मादृश्यो विजितेन्द्रियः' ६-८; 'मान्त्र योऽन्यमिचारेण भक्तियोगेन सेवते' १४-२६ ।

<sup>१५२</sup> गीता १५-५ "निर्मानमोहा जितसंगदोषा अभ्यात्मनित्या विनिवृत्तकामाः । हृद्वैर्बिमुखा मुमुक्षुस्तसंज्ञैर्गच्छन्त्यमृदाः षडमन्यन्तन् ॥"



निष्काम यज्ञ करना है ।' अतः सारे कर्मों को यज्ञ की आहुति के समान ईश्वरार्पण करके मच्छे त्याग का भाव ग्रहण करना चाहिए ।<sup>१५३</sup> यही मच्छा संन्यासकर्म भी है, जो हृदय से पैदा होना है । संन्यासयोग-युक्तात्मा ईश्वरार्पण के इसी पवित्र भाव को कर्मसंन्यास समझता है ।<sup>१५४</sup> कर्म-संन्यास क अभिप्राय संसार के कामों से भाग जाना, या शरीर पाकर देना, या निर्फल वाह्येन्द्रियों का संयमी बन भभूत लगलामार्थ द्वार २ भटकना नहीं है । यह तो मिथ्याचार है । गीता का कर्मसंन्यास मस्तिष्क से सम्यग्ध रखता है, वह मानसिक धिराग उत्पन्न कर कर्म करते रहते भी कर्मों में लिप्त नहीं होने देता, और वह निष्काम रख मनुष्य को निवृत्ति-धर्म का अनुयायी बनाता है । उपनिषदों के जनक याज्ञवल्क्य प्रभृति क्षत्रिय थे, संन्यासी थे और जीवन के सारे जरूरी काम दिनरात तत्परता से किया करते थे; तोभी त्यागी ब्राह्मणकुमार उनके पास ब्रह्मज्ञान के लिये जाते और पवित्र शिक्षा ग्रहण कर निगमिहानी बना करते थे । यह प्रथा सिखलाती है कि संन्यासी वे ही हैं जो बिना अंगलों में भागे भी सांसारिक कृत्रिम सर्वभूतहितार्थ करते कर्मफलाशा को ईश्वरार्पण कर आप संतुष्ट रहा करते हैं । इसे ही गीता ने कहा है—“शरीरं केवलं कर्म

---

153 "The dedication is not possible without the simultaneous consciousness of a purified, strengthened, 'saved' self, nor these without the dedication. To give ourselves to God is to have God with us and in us." A Faith that requires, p. 287.

<sup>१५४</sup> गीता ९-२८ "शुभाशुभफलैरेव मोक्ष्यसे कर्मबन्धनैः ।

संन्यासयोगयुक्तात्मा विमुक्तो नामुपैव्यसि ॥"

b:

कुर्वन्नापि न लिप्यते ।” १५५ यज्ञ-दान-तप-कर्म चित्तशुद्धि के लिए ही आवश्यक हैं और इन्हें करना भी चाहिए १५६, किन्तु कत्ताशा त्यागो बिना निग्रह का आडम्बर किसी लाभ का नहीं होता—‘प्रकृतिं यान्ति भूतानि निग्रहः किं कल्प्यति ।’ १५७ इस हेतु कृष्ण ने अर्जुन को कर्मसंन्यास की राह पर लाते हुए सर्वप्रथम कहा कि तुम ईश्वर-शरण में जावो, क्योंकि ‘तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम्’, १५८ फिर ईश्वर में दृढ़ विश्वास को नमस्कार देकर किया—‘मन्मता भव मद्रूपं मनो मयाजी मां नमस्कुरु ।’ १५९ और बाद में ईश्वरार्पण का स्वरूप ‘यत्करोषि यदश्नासि पज्जुहोषि ददासि यत्’ कह कर ‘कुरुध्वम दर्पणम्’ १६० में स्पष्टतः उपन्यस्त कर दिखाया। सारांश अर्जुन को यों समझाया गया—१६१

१ ‘ये तु सर्वाणि कर्माणि भयि संन्यस्य मत्पराः ।  
अनन्येनैव योगेन मां ध्यायन्त उपासते ॥  
ते यामहं समुद्धर्ता मृत्युसंसारसागरात् ।  
भवामि न चिरात् पार्थ मया र्वेशितचेतसाम् ॥”

‘गोप्यः कामात्’—काम द्वारा गोपियों ने कृष्ण को प्राप्त किया, १६२ ‘यथा ब्रजगोपिकानाम्’—ब्रजगोपियों के समान भगवान् का भजन करना चाहिए १६३ आदि बचन भक्तिवाद के कामपूर्ण अंग से सम्बन्ध रखते हैं। गीता ऐसे कर्म व

१५५ गीता ४-२१ १५६ गीता १८-५ १५७ गीता ३-३३

१५८ गीता १८-६२ ‘तमेव शरणंगच्छ सर्वभावेन भारत ।’

१५९ गीता ९-३४ १६० गीता ९-२७ १६१ गीता १२-६ व ७

१६२ भागवत ७-७-२९

१६३ —————

भक्ति का समर्थन न कर कर्म में चित्तवृत्तिनिरोधक योग की आवश्यकता बतलाती है। उक्त सूत्र है—‘योगः कर्म कौशलम्’<sup>१५४</sup> और जो इसके अनुकूल ‘विहाय कामां सर्वान्’ निस्पृह<sup>१५५</sup> कर्म करता है, अपने कर्मों के फल व तनिक भी आकांक्षा नहीं रखता वही गीता की ब्रह्मप्राप्ति, दूसरे श्लोक को सानन्द पार कर सकता है। इसका गीता के ‘समः सिद्धावसिद्धौ’<sup>१५६</sup> हो ‘त्यक्तसर्वपरिग्रहः’<sup>१५७</sup> वन ‘ब्रह्म नमोऽर्चिता’<sup>१५८</sup> कर्म में प्रत्येक व्यक्ति को अभिप्रवृत्त होना चाहिए, कर्म-फल को ईश्वर को समर्पित कर आप निरतुत कर्म के पालन पर ही ध्यान देना ठीक है। ईश्वरार्पित कर्मफल में लिसि नहीं होती, और न निस्पृह ईश्वर पर कर्म-फल का प्रभाव पड़ता है—‘न मां कर्माणि लिप्सन्ति न कर्मफले स्पृहा ।’<sup>१५९</sup> निष्काम कर्म करने में जीवन-मरण की चिन्ता भी छोड़ देनी चाहिए, मृत्यु-भय मोह व हृदय दीर्घत्व से ही आता है और मृत्यु का डर हृदय में आ जाने से कर्मफल का याग नहीं होने पाता। इसी से कृष्ण ने अर्जुन को आत्मा का अमरत्व समझाते हुए कहा—“नैनं छिन्दन्ति शस्त्रानि नैनं दहति पायकः ।”<sup>१६०</sup> यह जीव तो सर्वदा से ‘अव्यक्तोऽयम-

<sup>१५४</sup> गीता २-५०

<sup>१५५</sup> गीता २-७१ ‘विहाय कामान् यः सर्वान् पुमान्धरति निस्पृहः ।’

<sup>१५६</sup> गीता ४-२२ ‘यदच्छालामसतुष्यं दम्भानां ततो विमसरः ।

समः सिद्धावसिद्धौ च कृत्वापि न निबध्यते ॥’

<sup>१५७</sup> गीता ४-२१ ‘निराशीर्यतः च तात्मा त्यक्तसर्वपरिग्रहः ।’

<sup>१५८</sup> गीता ४-२४

<sup>१५९</sup> गीता ४-१४

<sup>१६०</sup> गीता २-१९

वन्त्योऽयमविकार्योऽयम्' कहाता आया है। <sup>१३१</sup> वहलिक इसकी वन्ता छोड़ कर जो नैष्ठिक निष्काम करता है वह मर कर भी मर रहता है—स्वर्ग का अक्षय यश प्राप्त करता है और लोक ; उसको प्रतिष्ठा होती है। <sup>१३२</sup> कर्मक्षेत्र से भागनेवाला तयार लोक में अकीर्ति का भागी बन लुगुप्सित जीवन व्यतीत करना है। <sup>१३३</sup> मरने मारने का तो भय ही निर्मल है, क्योंकि ह्य-नियम के भीतर सभी मरे ही हुए हैं—'मयैवैते निहताः पूर्वमेव।' <sup>१३४</sup> प्रकृत्यात्मक यय-क्रम में किशोरावस्था-युवा-स्था-वृद्धावस्था के बाद मृत्यु ही है जिस का न समय है न ताल। <sup>१३५</sup> मृत्यु सांसारिक नियम है, उस से कोई बच नहीं सकता, बिना मारे भी सभी मृत्युग्रस्त होंगे क्योंकि जन्म से ही मृत्यु लिए आए हैं। <sup>१३६</sup> ब्रह्म को विश्व की रचना ही नहीं

<sup>१३१</sup> गीता २-२५

<sup>१३२</sup> गीता २-३३ 'नतः स्वधर्मं कीर्तिं च दिवा पापमवाप्स्यसि ।'

२-३४ संभावितस्य चाकीर्तिर्मरणादतिरिच्यते ॥'

<sup>१३३</sup> गीता २-३५ 'भयाद्रणादुपरतं संस्पन्ते त्वां महारथाः ।

येषां च त्वं बहुमतो भूत्वा यास्यसि लाघवम् ॥

३६ अवाच्यवादांश्च बहून्पिप्यन्ति स्याहिताः ।

निन्दन्तस्त्रसामर्थ्यं ततो दुःखतरं नु किम् ॥'

<sup>१३४</sup> गीता ११-३३ 'तस्माच्चमुत्तिष्ठ यशो लभस्व जित्वा शत्रून्भुङ्क्ष्व

राज्यं समृद्धम् । मयैवैते निहताः पूर्वमेव निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन् ॥'

<sup>१३५</sup> गीता २-१३ 'देहिनोऽस्मिन्यथा देहे कौमारं यौवनं जरा ।

तथा देहान्तरप्राप्तिर्धौरस्तत्र न मुह्यति ॥'

<sup>१३६</sup> गीता २-१४ 'अन्तवन्त इमे देहा नियस्योक्ताः शरीणिणः ।

अमाशिनोऽग्रमेयस्य तस्माद्युधस्व भारत ॥'

२-२० 'जानस्य हि ध्रुवो मृत्युर्ध्रुवं जन्म मृतस्य च ।'

पोषण व नाश भी करना है, यहाँ एक दूसरे का पोषण है और जब दूसरा एक के पोषणमार्ग से दुःखद विघ्न बन बैठता है तो उसे हटा कर पोषण-क्रिया की रक्षा की जाती है। पुनः प्रकृति में ग्रह का अटल नियम परिवर्तन है।<sup>१०७</sup> जो मारकाट या मरण माना जाता है, वास्तव में तो वही पोषण-क्रम है और बिना एक जीव के मारे दूसरा जीव जी नहीं सकता। इस कारण अजर अमर आत्मा के मरण का भय छोड़ कर<sup>१०८</sup> उपस्थित कर्म तत्परता से करो, फलाफल को ग्रहार्पण कर दो क्योंकि तुम्हें उसी का नय-पालन करना पड़ता है। इस कारण<sup>१०९</sup> अर्जुन !

मयि सर्वाणि कर्माणि संन्यम्या ध्यात्मानचेतसा ।

निराशीर्निर्ममो भूत्वा युध्यम्य विगतज्वरः ॥”

किन्तु फलत्याग कर सकने की शक्ति की प्राप्ति अनायाम नहीं हो सकती, गीता के अनुकूल होकर कामना रहित कर्म के निमित्त ‘निर्ममो निरहङ्कारः’ होना अन्यावश्यक है।<sup>११०</sup> इस महद् गुण की प्राप्ति अन्य गुणों के अभ्यास पर अवलम्बित है। राग-भय-क्रोध का त्याग, यतेन्द्रियस्व, मोक्षप्राप्त्यना, संतोष, निश्चयना और मैत्री निरहङ्कारन्य के महङ्कारी हैं<sup>१११</sup> और इनके अभ्यास में चित्त की शुद्धि हो जाती है। मन

<sup>१०७</sup> गीता २-१२ ‘शाखांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णानि नराऽपराणि । तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि भवन्ति नवानि देही ॥’

<sup>१०८</sup> गीता २-२१ ‘वेदाविनाशिनं निर्व्यं य धृतमजमध्ययम् ।

कथं पुंश्च पाथं कं धातयन्ति हन्ति कम् ।’

<sup>१०९</sup> गीता ३-१०

<sup>११०</sup> गीता २-७१; १२-१३

<sup>१११</sup> ‘वीतरागभयक्रोधा मामया मामुषाश्रिता’ ४-१०; ‘यतेन्द्रिय-

से दुर्गुणों के नाश में ये ही सहायक होनेवाले सद्गुण हैं और इसी से इनके ग्रहण पर गीता ने जोर दिया है।

गीता की ब्रह्मप्राप्ति के चतुर्थ मोपान ज्ञानयोगावलम्बन का विशद वर्णन रूपण ने किया, है और कहा है कि ज्ञान से ही ब्रह्म-प्राप्ति-योग्य पवित्रता प्राप्त होती है, क्योंकि ब्रह्म-जगत् में 'पण्डिताः समदर्शिनः' ज्ञानयुक्त पुरुष ही समदर्शी होते<sup>१८२</sup> हैं। अतः गीता के ज्ञान की आवश्यकता उक्त दिव्य दृष्टि के लिए होती है जो सर्व भूतों में भगवान को ही देखनेवाली समान-बुद्धि पैदा कर सके, <sup>१८३</sup> जो मिट्टी-सोना के प्रति समभाव उत्पन्न करे <sup>१८४</sup> और जो ब्रह्म को निर्दोष समझने में सहायिका बन सके। <sup>१८५</sup> ऐसा ज्ञान हो जाने से सुख-दुःख-द्वन्द्वों से मुक्त ज्ञान ब्रह्म को प्राप्त कर लेता है, क्योंकि उस दशा में ज्ञानी 'दैवी सम्पद् विमोक्षाय' <sup>१८६</sup> में संकेतित दैवी सम्पत्ति, जिसकी व्याख्या अध्याय १६ के १ से ३ तक के श्लोकों भी की गई है, की प्राप्ति की योग्यता को प्राप्त कर लेता है। तब ज्ञानी में भेद-बुद्धि भी नहीं रहती और ज्ञानी की दृष्टि ही बदल जाती है <sup>१८७</sup>, यथा—

मनोबुद्धिर्मुनिर्मोक्षपरायणः' ५-२८; 'संतुष्टः सततं योगी यतात्मा इद-  
निश्चयः १३-१४, 'अद्वेष्टा सर्वभूतानां मैत्रः करुण एव च' १३-१३

<sup>१८२</sup> गीता ५-१८ 'विद्याविनयसंपन्ने ब्राह्मणे गाँव हांस्तनि ।

शुनि चैव ह्यपाके च पण्डिताः समदर्शिनः ॥'

<sup>१८३</sup> गीता ४-३५ 'येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्म-यथो मयि ॥'

<sup>१८४</sup> गीता ६-८ 'ज्ञानविज्ञानतृष्णात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रियः ।

युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकाग्रजः ॥'

<sup>१८५</sup> गीता ५-१९ <sup>१८६</sup> गीता १६-५ <sup>१८७</sup> गीता १३-३०;

“यदा मृतपृथग्भावमेकमवतुष्यति ।

तत एव च विष्णारं ब्रह्म सम्पद्यते नरा ॥” ।

पॉथर्वी म्योपनिषद्वा य भक्ति का है क्योंकि इससे निष्पन्न  
य विष्णुस पैदा होता है । बिना श्रद्धा-भक्ति के बुद्धि प्रकाश  
की ओर नहीं जाती, अपने ही अंधकार में भटकती फिरती,  
है । इसी से गीता ने कहा है—‘श्रद्धावान् लभते ज्ञानं’—श्रद्धा-  
युक्त पुरुष ज्ञान प्राप्ति करते हैं और ‘मय्यर्पितमनोबुद्धिर्यो  
मद्भक्तः स मे प्रियः’—मन-बुद्धि को ब्रह्मार्पण कर देनेवाला भक्त,  
ईश्वर को प्रिय होता है । १८८ श्रद्धा-भक्ति को एक साथ स्व  
ईश्वरभजन करनेवाले को ही गीता ने श्रेष्ठ योगी भी समझा  
है—‘श्रद्धावान् भजते यो मां स मे युक्ततमो मनः ।’ गीता लोभ  
मोह प्रसन्न भक्त को ईश्वर प्रिय नहीं मान ‘सर्वभूतस्य माग्मानं  
सर्वभूतानि चात्मनि’ के सिद्धान्तवाले समदर्शी १८९ को भक्त  
स्वीकार करती है । ‘आत्मा जिज्ञासुर्गर्भी ध्यानं च भरतर्षभ’  
रुहकर चार प्रकार के बनाए गये भक्तों में कृष्ण ने ज्ञानी  
भक्त को ही श्रेष्ठ कहा है—‘प्रियो हि ज्ञानिनोऽन्यथमहं स च  
मम प्रियः ।’ १९० बारहवें अध्याय में धर्मेन भगवद्भक्त लक्षण  
समदर्शी ज्ञानी से ही सम्बन्ध रखता है और अन्यत्र भी उसी  
का उल्लेख है और वैसे ही भक्त पर ब्रह्मानुकम्पा का संकेत  
करते कहा गया है—‘मच्चितः सर्वदुर्गाणि मन्त्रसादान्  
तरिष्यसि ।’ १९१ कृष्ण ने अपने भक्त को ऐसी ध्यानमय भक्ति  
को १९२ साफ-साफ कहा है—

१८८ गीता ४-३९, गीता १२-१९ १८९ गीता ६-२९

१९० गीता ७-१६; गीता ७-१७ १९१ गीता १०-१३ से

, गीता ८-१०, १४, २२; ९-३४; १०-९; ११-५४; १४-

१५-१९, १८-५६ १८-५९ १९२ गीता १३-५५

“मन्कर्महन्मत्परमो मदुभक्तः संगवर्जितः ।

निर्वैरः सर्वभूतेषु यः स मामेति पाण्डव ॥”

गीता का अन्तिम विषय ब्रह्मप्राप्ति के फल का वर्णन है । वेदान्ती ब्रह्मप्राप्ति से ब्रह्मवत् होने का वर्णन करते हैं और ब्रह्मवत् होने पर मनुष्य अनुभव करने लगता है—‘योऽसावसौ पुरुषः सोऽहमस्मि’-वह पुरुष जो है वही मैं भी हूँ । गीता के कर्मज्ञानी की भी यही दशा होती है, कृष्ण ने कहा है—<sup>११३</sup> ‘इदं ज्ञानमुपाश्रित्य मम साधर्म्यमागताः ।’ दूसरे शब्दों में—‘जन्ममृत्युजरादुः-पैविमुक्तोऽमृतमश्नुते’—जन्म मृत्यु-बुढ़ापा-कष्ट से मुक्त को मोक्ष-पद प्राप्त हो जाता है ।<sup>११४</sup> इस मोक्षपद की स्थिरता-अनस्थिरता पर भी गीता में प्रकाश डाला गया है । वपनिपदों के देवयान और धूमयान का वर्णन भी गीता में उत्तरायण व दक्षिणायन प्रयाण कहकर किया गया है । आठवें अध्याय में लिखा है कि अग्नि-ज्योतिर्दिनशुक्लपक्ष व उत्तरायण में प्रयाण करने वाले ब्रह्मविद् ब्रह्म में मिल जाते हैं और धूम-रात्रिरुष्णपक्ष व दक्षिणायन में प्रयाण करने वाले योगी चन्द्र की ज्योति में मिल पुनः लौट आते हैं, इस प्रकार का मत है ।<sup>११५</sup> गीता को ऐसे प्रमाण पसन्द नहीं आते ज्ञान बढ़ता है क्योंकि गीता में शुक्ल-पक्ष तथा रुष्णपक्ष में जाने-आने वालों का वर्णन अपने विषयों के अनुकूल

<sup>११३</sup> गीता १४-२

<sup>११४</sup> गीता १४-२०

<sup>११५</sup> गीता ८-‘अग्निर्ज्योतिरहं शुक्लः पण्मासा उत्तरायणम् ।

तत्रप्रयाता गच्छन्ति ब्रह्म ब्रह्मविदो जनाः ॥२४॥

धूमोरात्रिस्तथा कृष्णः पण्मासा दक्षिणायनम् ।

तत्र चान्द्रमसं ज्योतिर्योगी प्राप्य निवर्तते ॥२५॥



दूसरे ही रूप में किया है। १०९ अनावृत्ति पर गीता का मन है कि ब्रह्म में मिल जाने वाले का फिर जन्म नहीं होता— 'मामुपेन्य तु कोन्तेय पुनर्जन्म न विद्यते'—अन्यत्र भी कहा है—'य प्राप्य न निरर्त्तन्ते तद्धाम परम मम', 'यद् गत्वा न निरर्त्तन्ते तद्धाम परम मन', य 'सर्गेऽपि नोपजायन्ते प्रलये न त्रयस्मि च' इत्ये कारण अनावृत्ति मार्ग को ही ब्रह्मण करना चाहिये—'तत.पदं सत्यरिमार्गिनश्च यस्मिन् गता न निरर्त्तन्ति भूयः ।' ११० परन्तु ऐसा न कर जो पाप मोचन आदि के लिये या स्वर्ग-लालसा से वेदाध्ययन कर काम-यज्ञ कर्म करने हैं वे इन कर्मों का पुण्य भोगकर फिर मृत्युलोक में आजाया करते हैं, १११ यथा—“त्रैविद्या मां सोमपा पूतपापा यद्वै निष्ठा स्वर्गं न प्रार्थयन्ते । ते पुण्यमाप्ताद्य मुनेन्द्रलोकमश्नन्ति दिव्यान् दिविदेवभोगान् ॥ ते तं मुक्ता स्वर्गलोकं विशालं क्षीणे पुण्ये मर्त्यलोकं विशन्ति । एष प्रसीधस्मै मनुप्रपन्ना गतागत कामकामा लभन्ते ॥”

ऐसे निष्कर्ष के साथ गीता ने घेद से पददर्शन-काल तक के ध्यान-कर्म ध्यान-योग भक्ति-मन्याम-आदि के गहन विषयों पर विचार करते हुए अपने ब्रह्मनिष्ठ कर्म-योग का प्रतिपादन किया, जिस संछ्छा में इंद्रग्याद का विषय बड़ा ही अपूर्व व्यापक य परम्परार्थित है । गीताकार ने अन्याममूल घेटों के सर्वप्रकार भिदान्त की जैसी समन्यायामर आलोचना गीता में की है वैसी आलोचना अन्य किसी मधुर

१०९ गीता ८-२४ 'शुद्धपक्षे गति द्योते जगतः शारपत.मने ।

एकया वाचनाहनिमन्वयावर्तन पुनः ॥

११० गीता १८-१६; ८-२१, १०-६, १४-२०; १५-४

१११ गीता ९-२०, २१

साहित्य में नहीं मिलती। गीता में आदि से अन्त तक ईश्वरवाद की ही झलक है और इस दृष्टि से 'आदावन्ते च मध्ये च हविः सर्वत्र गीयते' की उक्ति गीता के लिए अक्षरशः सत्य है। अतएव गीता वास्तव में उपनिषदों का ही। साग नहीं है, वह वेद से दर्शन तक के अनेक विचारों का आन्तरिक प्रेरक है और इस कारण 'सर्वोपनिषदो गावः' का 'दुग्धं गीता मृतं महत्' <sup>१०९</sup> का कथन गीता की महिमा के उपयुक्त नहीं माना जा सकता। वेदों के सिद्धान्त के अनुकूल ही गीता का पद्म ज्ञान भेद, भाव-रहित कर्मनय का पोषक है और मानव मात्र के कल्याणार्थ अमर जीवन पर <sup>११०</sup> चिन्तन करता है और, गीता के इसी स्वरूप को प्रकाशित करते हुए कृष्ण ने कहा है—<sup>१११</sup>

“समोऽहं सर्वभूतेषु न मे द्वेषोऽस्मि न प्रियः।  
ये भजन्ति तु मां भक्त्या मयि ते तेषु चाप्यहम् ॥  
अपि चेत्सु दुराचारो भजते मामनन्यभाक्।  
साधुरेव स मन्तव्यः सम्यग्ययसितो हि सः ॥  
क्षिप्रं भवन्ति धर्मात्मा शश्वच्छान्तिं निगच्छति।  
कौन्तेय प्रतिजानीहि न मे भक्तः प्रणश्यति ॥  
मां हि पार्थ व्यपाश्रित्य येऽपि स्युः पापयोनयः।  
त्रियो वैश्यास्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ॥  
किं पुनर्ब्राह्मणाः पुण्या भक्ता राजर्षयस्तथा।  
अनित्यमसुखं लोकमिमं प्राप्य भजस्व माम् ॥

<sup>१११</sup> पुराणलोक हे—“सर्वोपनिषदो गावो दोग्धा गोपालनन्दन ।

पार्थो वत्सः सुधीर्भोक्ता दुग्धं गीतामृतं महत् ॥”

• It appears to you in every place of your life, in every mood of your mind, and as you are infinite in your inside, so is the Gita' Rambles in Vedant, P 296

<sup>१०९</sup> गीता ९-२९ में ३३ तक

## नवाँ अंश

### नीर्थङ्कर

... ने काम कर्मयोग का प्रभाव समाज पर कब तक रहा यह जानने का कोई भी आधार नहीं, पर यह बतलाने वाली सामग्रियाँ हैं कि अन्य सिद्धान्तों के ही समान वह भी प्रभुना-मद-राम-अवहेलना-अन्तरपतन-प्रतिद्वन्द्विता की अन्तर्दशाओं में अवश्य ही प्रसूत हुआ।<sup>1</sup> लोग निष्काम से पुनः सकाम कर्म को भुक्त पड़े और उनकी नृणापूर्ण इच्छाएँ उन्हें पुनः मानव श्रेष्ठता से मोचे ले जाने लगीं। ऐसी दशा में "धर्म संस्थापनार्थाय" आचार को प्रधानता देनेवाले लोगों का आधिर्भाव हुआ। वे शुद्धाचार-पालन के निमित्त ध्यान व तप के पुरातन सूत्र के अनुगामी हुए। नपश्चर्या द्वारा एक बार बहुत पहले काम्य कर्म की अश्रेष्ठता समझाई जा चुकी थी और उस शिक्षा में विश्वास रखनेवाले स्थायी सुख की प्राप्ति का

<sup>1</sup>. "Nor will he be surprised to find that the tendency of every religious movement is towards deterioration and disintegration. Nor will it appear strange to him that the chief conservative force is antagonism. As time goes on disagreements among the followers of any great leader seem to be inevitable, and always lead to sectarian divisions and sub-divisions. Yet it is this opposition of religious parties that usually operates to mitigate the worst extremes of corruption, and tends to bring about re-forming movements" Sir M. M. Williams' Buddhism, P. 148.

साधन तृष्णा-भजन व इन्द्रियनिग्रह को ही मानते थे और गीताशाल के उपरान्त भी उस पुरातन मार्ग पर चलने वाले योगी-यति-मुनी नश्वर शरीर को तपा कर नित्य आनन्द की आशा रखते थे। उन के सामने ऋग्वेद का वचन था —

“मुनयो वातरशनाः पिशंगा वसते मला ।

वातस्यानु धाजि यति यद्देवासो अचिक्षत ॥

अथर्ववेद में भी—“यमन्वविन्दन् तपसाश्रमेण ।”<sup>१</sup> ऐसे तपस्वी वैदिक काल में भी कालचक्र प्रभाव से बचकर त्याग द्वारा दिव्य जीवन की कामना करते थे। एतदर्थ वे भिन्न भिन्न विधियों से शरीर को सुखा कर ध्यान में रत रहना पसन्द करते थे,<sup>२</sup> पर ऐसे लोग अल्पसंख्यक थे और उनका ढल ब्रह्म-वाद काल तक प्रबल बनता दृष्टिगत नहीं होता, चतुर्थ आश्रम में संन्यास को जगह मिलने का विधान कालान्तर में अवश्य बनाया गया। इससे तपश्चर्या के मार्ग का सरक्षण ही हुआ। अन्त में ऐसा समय भी आया जब तप द्वारा दिव्य जीवन प्राप्त करने वाले मनुष्यों में सर्वश्रेष्ठ समझे जाने लगे और ईसापूर्व लगभग ६ठी शताब्दी में उन्हें तीर्थंकर नाम से ईश्वर-पद पर सम्मानित किया गया।

<sup>१</sup> ऋग्वेद १० १३६ २

<sup>२</sup> अथर्ववेद ४ ३५-२

<sup>३</sup> From the earliest times a favourite doctrine of Brahmanism has been, that self inflicted bodily suffering is before all things efficacious for the accumulation of religious merit, for the acquirement of supernatural powers, and for the spirit's release from the bondage of transmigration and its reabsorption into the one Universal spirit." Sir M M, Williams Buddhism, p 30

नीलेश्वर के ऐसे गौरवमय रहस्य का अंगनायक प्राचिनक यज्ञेय ग्रन्थों में नहीं मिलता। नीलेश्वरों के उपासक जैनियों के धर्मग्रन्थों से २४ वें नीलेश्वर महायोग द्वारा जिनों की शिक्षा के विशेष प्रचार का पता चलता है और यह भी प्रकट होता है कि महायोग को जैनमत के प्रचार में अनेक विशेषों का सामना करना पड़ा, क्योंकि साधवादी आर्जीविय-अधियासी अज्ञानासी-अन्वयासी-आत्मवर्मानुयायी आदि में साधारण ही साधवियाद करना पड़ा था । महायोग के उपदेश उनके जीवनकाल में लेगयत्त नहीं किण गण, महायोग के 'निराण के बाद उनके शिष्यों ने उनकी शिक्षाओं का संग्रह किया । जैनधर्म-ग्रन्थों में महायोग की महिमा भी इस विशेष पता के साथ कहो गई है कि उससे महायोग द्वारा जैनमत के प्रचार में भारी सहायता मिलना प्रकट होता है । इस से

<sup>१</sup> A. Sen, Schools and Sects in Jaina Literature, P I

<sup>२</sup> A. Sen, Schools and Sects in Jaina Literature, P I

5, 23, 28 Sutrakriāṅga Sūtra II 1 30 33, I-2, I xii 1, 7, Upāsakadāsā Sūtra 6 166

"When we say that there is a tradition that Mahāvīra spoke to his disciples what has been embodied in the Canonical works of the Jains, it must be understood that, though the fundamental truths of Jainism were preached long before Mahāvīra, it was after the Nirvāṇa of this last Tīrthankara that the teachings of Jainism were reduced to writing which formed the basis of the Jaina Canonical works as extant." S. C. Ghosal Dravya Saṅgraha, p 3

<sup>३</sup> In the Nandī Sūtra Mahāvīra has been eulogised as  
 "moon who ever vanquishes the Rāhu of Ikriyā-Vāda,

साधारणतया महावीर को ही जैनमत का जन्मदाता समझ लेने का भ्रम हो जाया करता है, किन्तु जैनग्रन्थों के अलावे पुराणों से भी प्रकट होता है कि जैनमत महावीर के पहले से आरहा था जिसके प्रथम तीर्थङ्कर ऋषभ देव थे और बहुत काल बाद महावीर ने उस मत का विशेष प्रचार किया। यद्यपि गौतम के अनान्यम्—सिद्धान्त के साथ जैनमत की तुलना करने से यह भी प्रकट होता है कि दोनों मत एक दीर्घ काल तक सम्पर्क में रहे पर अपनी २ स्वतंत्रता स्थिर रखने के कारण वे पारस्परिक अन्तर को मिटा कर एकरूप नहीं हो सके। तोभी दोनोंमें एकमूलत्वं बना रहा और जैनमत ने गौतम के बौद्धमत से अधिक सम्बन्ध ब्राह्मणमत के साथ स्थिर रखा, और इसी से उसकी स्थिति आज तक बनी रही”।

as the destroyer of the lustre of other schools, and as the destroyer of the pride of false faiths. ' A Sea : School and Sects in Jaina Literature, P 3

“viewed as a whole Jainism is so exact a reproduction of Buddhism that we have considerable difficulty in accounting for both their long continued existence by each other's side, and the cordial hatred which seems always to have separated them” A Barth Religions of India, P. 142  
किन्तु सादृश्य का कारण दोनों का एक ही मूल से निकलना भी सम्भव है, अतः सादृश्य के कारण जैनमत को बौद्धमत की शान्ता मानना युक्तिसंगत कदापि नहीं।

“Nevertheless, their differences are as great as the resemblance between them and what Jainism at first appeared to have got of Buddhism seems now to be rather the common loan made by each sect from Brahmanism.” E. W. Hopkins . Religions of India, P.283

प्राग्भवेदं मे महावीर नक २४ तीर्थंकरं हुण । मयों ने अपनी शिक्षाओं में सामाजिक विषयों पर विजय पाने के मार्ग पर चलने की शिक्षा दी । उनकी शिक्षाओं में अहिंसा, सुखान्तर और द्रव्य-ज्ञान प्रधान विषय थे । विजयप्राप्ति ईश्वर या शक्तिरूप देवों को उनकी शिक्षा में कोई स्थान न था । इनके उपासक तीर्थद्वारों को ही जन्म-मरण-भय-मद-राग-लृप्णा-गुणा-कामना-याचनादि दुर्गुणों से रहित परमप्राप्त मानते और उन्हीं की भक्ति करते थे; तीर्थद्वारों की ज्ञान भरी धारणी श्रुति-यन्त्र के समान पवित्र मानी जाती थी । तीर्थद्वार अधिष्ठा-रहित, निर्जन, भयंकर, अजेय, स्वदानन्द और इच्छारहित समझे जाते थे । उन में न यश की कामना थी, न वे प्रशंसा चाहते थे; वे पूर्ण थे, पूर्णता के आदर्श थे, और सभी सद्गुणों के पुञ्ज थे ।

ऐसे सम्मान के बीच २४ वें तीर्थद्वार महावीर ने जैनमत की शिक्षा का विस्तार किया । जैनमत जिन प्रभुओं का धर्म था, उसका प्रिय जैनमतानुयायियों को विजयी बनाना था । जिन शब्द का अर्थ है—विजयी, अर्थात् कर्मबन्धन से मुक्त होकर राग-द्वेषादि दुर्गुणों पर विजय प्राप्त करनेवाला ।<sup>21</sup>

<sup>21</sup> "They are above the reach of desire and want. Their perfections are immeasurably greater than language can praise; their virtues transcend all that can be described by words. Their worship is not idolatry but *ulcalatry*, they are models of perfection for us to copy and imitate and to walk in the footsteps of." C. R. Jain: Confluence of Opposites, pp. 361-2.

<sup>22</sup> A. Barth, Religions of India, p. 142

‘जिन’ शब्द शून्यवादी बौद्धों के ‘बुद्ध’ का भी पर्याय था, अमर-  
कोष में भी ऐसा ही अर्थ मिलता है।<sup>१३</sup> किन्तु जैनमत में  
‘जिन’ शब्द बौद्धों के ‘मार-विजयी’ के अर्थ से भिन्न अर्थ रखता  
है।<sup>१४</sup> और उसका प्रयोग तीर्थङ्करों वा तीर्थङ्कर-शिष्यों के लिये  
किया गया है, उसी अर्थ में जिनेन्द्र, जिनेश्वर आदि शब्द भी  
रयुक्त हुए हैं।

तीर्थङ्गों की शिक्षा थी—“विश्व द्रव्यमय है और द्रव्य  
दो प्रकार के हैं—जीव, अजीव। जीव उपयोगमय, अमूर्त,  
स्वदेहपरिमाण, भोक्ता, संसारस्थ, सिद्ध और ऊर्ध्वगति-  
वाला है।”<sup>१५</sup> व्यवहारनय से यह त्रिकाल में चतुःप्राण, बस्ती,  
आयुष्मान् व आणप्राण है, वन्धन से मूर्त है, पुद्गलकर्मों का  
कर्त्ता है, पुद्गलकर्म-फल व सुख-दुःख का भोक्ता है, और  
छोटा-बड़ा शरीर धारण करता है; निश्चयनय के अनुकूल  
असंख्यदेशवाला है, चेतनभाव है व चेतनकर्म-कर्त्ता है; शुद्ध-  
नय से शुद्धभाव-कर्त्ता जानता है।<sup>१६</sup> जीव के दो प्रकार हैं—

<sup>१३</sup> श्रीहर्ष : नागार्जुन—“सर्वं मारवधूमिरित्यभिहितं बुद्धो जिनः  
पातु वः।” अमरकोष १—“सर्वज. सुगतो बुद्धा धर्मराजस्तथागतः।

समन्तभद्रो भगवान् मारजिल्लोकजिजिजिनः॥”

<sup>१४</sup> किन्तु जैनग्रन्थ परीक्षामुख के १-१ “नमो जिनाय दुर्वारमार्वार  
मदच्छिन्दे” कथन में जिन के साथ मार-विजय का भार भी सम्बद्ध  
किया गया है।

<sup>१५</sup> द्रव्यसंग्रह-१ “जीवमर्भायं द्रव्य”; द्रव्यसंग्रह-२; पञ्चास्ति-  
कायसमयसारः २७, २८.

<sup>१६</sup> द्रव्यसंग्रह-३ “त्रिकाले चतुर्प्राणा इन्द्रिय वलमात्र भाणपाणो म



संसारि, मुक्त । मुक्त जीव निष्कर्म, अष्टगुणयुक्त, चरमदेह सं-  
युक्त थोड़ा छोटा, सिद्ध, नित्य, कृपाद्वय-संयुक्त और लोका-  
प्रस्थित होता है ।<sup>१०</sup> संसारी जीवों के दो भेद हैं—समनस्क,  
अमनस्क; इनमें अमनस्क के दो उपभेद, प्रस व स्थावर, हैं ।  
फिर शुद्धनय में सभी जीव शुद्ध होते भी मागणा व गुण-स्थान  
के भेद से संसारी जीव १४ प्रकार के हैं । पृथ्वी, जल, तेज  
वायु, चतुर्गुण स्थायर हैं—एकेन्द्रिय हैं और शंखादि, प्रराज  
हैं, दोन्तीत या अधिक इन्द्रियाँ वाले हैं ।<sup>११</sup> एकेन्द्रिय जीवों  
की दो श्रेणियाँ हैं—वाटर, सूत्रम् । पुद्गल-धर्म-अधर्म-आकाश-  
काल अजीव हैं; इनमें पुद्गल मूर्त, रूपयुक्त व स्पर्श-  
रस-वर्ण वाले होते हैं, ये अनन्त हैं ।<sup>१२</sup> मत्स्यगति को जल  
द्वारा साहाय्य की नाई धर्म पुद्गल व जीवों के गति-  
परिणत में सहकारी होता है, पर अधर्म दोनों के स्थान

व्यवहारा<sup>१३</sup> ; ७-“व्यवहारात् मृत्तयन्धतः” ; ८-“पुगलकर्म-  
कत्ता” ; ९-“मुहुरुक्तं पुगलकर्म, कलं वसुंजेदि” ; १०-“अणुगु-  
देहपमाणा” ;

<sup>१०</sup> द्रव्यसंग्रह—१४

<sup>११</sup> द्रव्यसंग्रह—१ से १२; तत्त्वार्थाधिगमसूत्र २-१०, १२-१४

“संसारिणो मुक्ताश्च । सं गारिणश्च सस्थावराः । पृथिव्यपृथ्वीवायुवनस्पतयः  
स्थावराः । द्वीन्द्रियव्यस्रमाः ।” ; गाम्मद्वार-जीवकण्डम् ७२-“वाटर-  
मुहुमे इन्द्रिय धिति चटारिन्द्रिय असणिसण्णी व । पन्ततापञ्जनापर्व  
ते चोद्गता ह्येति ।”

<sup>१२</sup> भट्टारक श्रीसकलकृतिः : बद्धमानचरित्र—

“अयं पुद्गल एवात्र धर्मोऽधर्मो द्विधा नमः ।

कलत्र पञ्चधैकेयजीवतत्त्वं जगो जिनः ॥१६-११५”

<sup>१३</sup> द्रव्यसंग्रह १५; तत्त्वार्थाधिगमसूत्र ४-१ २ ३ ४ ५

युग में क्षणिक स्थान-सहकारों बनती हैं जिस प्रकार ज्ञाया अधिक के अल्पकालीन विधाम में साहाय्य पहुँचाती है।<sup>११</sup> आकाश के दो प्रकार हैं—लोकाकाश, अलोकाकाश; लोकाकाश में ही धर्म अधर्म काल-पुद्गल-जीव टंहरते हैं और उसके गहर दूसरे द्रव्य से रहित केवल आकाश अलोकाकाश हैं जो प्रमत्त हैं, नित्य हैं, अमूर्त्त हैं, क्रिया-रहित हैं और सर्वज्ञ माना गया है। द्रव्य-परिवर्त्तन का कारण व्यावहारिक काल है।<sup>१२</sup> जीव, पुद्गल, धर्म, अधर्म और आकाश नामक पाँच द्रव्य अस्तिकाय हैं; उनके भिन्न २ प्रदेश होते हैं, किन्तु काल

<sup>११</sup> चन्द्रप्रभववितम् १८—

“जलवन्मत्स्ययानस्य तत्र यो गतिस्त्वनम् ।

जीवादीनां पदार्थानां सधर्मः परिवर्णितः ॥ १९ ॥

लोकाकाशमभिध्याप्य संस्थितो मृतिर्वर्णितः ।

नित्यावस्थितिसंयुक्तः सर्वज्ञ ज्ञानगोचरः ॥ २० ॥

द्रव्याणां पुद्गलादीनामधर्मः स्थितिकारणम् ।

लोकेऽभिध्यापकत्वादिधर्मां धर्मोऽपि धर्मवत् ॥ २१ ॥

तत्त्वार्थसार ३-३३ से ३६; द्रव्यसंग्रह १७, १८; चर्द्धमानचरित्र १६-२९, ३०; धर्मशर्माभ्युदयम् ११-८३, ८४—“धर्मः स तात्त्विकेदको या भवेद् गतिकारणम् । जीवादीनां पदार्थानां मत्स्यानामुदकं यथा ॥ ज्ञायैव धर्मतत्त्वानामश्वादीनामिव क्षितिः । द्रव्याणां पुद्गलादीनामधर्मः स्थितिकारणम् ॥”

<sup>१२</sup> द्रव्यसंग्रह १९, २० तत्त्वार्थसार ३-३८, चर्द्धमान-पुराण १६-३१; तत्त्वार्थधिगमसूत्र ५-१८ “आकाशस्याऽगाहः ।”

चर्द्धमानचरित्र १६—“धर्मोऽधर्मयुतः कालः पुद्गला जीवपूर्वकाः । ये यावत्पञ्चतिष्ठन्ति लोकाकाशः स दृश्यते ॥ ३२ ॥

स्वयं एकप्रदेशी है और काल को मिलाकर ही जिनमत के छः द्रव्य हैं<sup>१२</sup>। नव्य मान है—जीव, अजीव, आस्रव, बन्ध, संघर, निर्जर, मोक्ष। इनमें पाप व पुण्य को मिला देने से ये नष्ट हो जाते हैं। आत्मा में कर्म का आस्रव भावास्रव द्वारा होता है और उसका प्राचुर्य संघर द्वारा रोका जा सकता है किन्तु जो कुछ कर्म प्रविष्ट हो गया है वह निर्जर द्वारा यत्नि-गंत किया जा सकता है। भावास्रव के पाँच प्रकार हैं—मिथ्यात्व, अविरति, प्रमाद, योग, कपाय<sup>१३</sup>। पुनः मिथ्या के भी ५ भेद हैं—एकान्त, विपरीत, चिन्तय, समस्या, अज्ञान और प्रमाद के अन्तर्गत विकथा, कपाय, इन्द्रिय निद्रा व राग भी हैं। मोक्ष के दो स्वरूप हैं—भाषमोक्ष (द्रव्यमोक्ष)। साधारणतः रत्नत्रय मोक्ष-मार्ग है। रत्नत्रय हैं—ठीक दर्शन, ठीक ज्ञान, ठीक चारित्र्य; किन्तु वास्तव में मोक्ष का साधन जीव ही है, बसका ही सम्यग् रत्नत्रय से होना ठीक है। ठीक ज्ञान में संशय, विमोह व विक्रम नहीं रहता, तभी यह नव्यातथ्य-निर्णय में समर्थ होता है।<sup>१४</sup>

तस्मादप्रहिरन्तो न्यादाकातो द्रव्यवर्जितः।

नित्योऽमूर्तो क्रियाहीनः सर्वज्ञ दृष्टिचरः ॥३३॥

नवत्रीर्णादिषर्वायैर्द्रव्याणां यः प्रवर्त्तकः ।

ममयादिमयः कालो व्यवहारमिदोऽस्ति सः ॥३४॥

<sup>१२</sup> द्रव्यसंग्रह २३, २४, २५

<sup>१३</sup> द्रव्यसंग्रह २८, २९, ३०; वर्तमानचरित्र १६-४०, ४१

<sup>१४</sup> द्रव्यसंग्रह ३०, ३८, ३९, ४०,

तत्पार्याधिगमसूत्र १०-१, २; सूत्र २ के भाष्य में “तत्पार्याधिगमसूत्रं सप्रदर्शनम्”; चन्द्रमभचरितम् १८-१२३ “ज्ञानवर्तमानधारित्रप्रयोपायः प्रकीर्तितः ॥”

ठीक दर्शन साधारण ज्ञान है, जैनसिद्धान्तों में भक्ति से भी इसका सम्बन्ध है; इसी कारण संसारी जीवों में ज्ञान के पहले सम्यग्दर्शन होना चाहिए। सम्यक् चारित्र्य में बाहरी व भीतरी क्रियाओं का रोध हो जाता है और संसार के कारण भी नष्ट हो जाते हैं, तब जीव के सत्य स्वरूप को पहचानने के मार्ग में कोई बाधक नहीं रह जाता।<sup>११</sup> चित्त को ध्यानस्थ करने में इष्टानिष्ट के भाव से रहित होजाना चाहिए, वैसा पवित्र भाव आए बिना चित्त शान्त नहीं रह सकता। शान्त चित्त से गुरुपदेश के परमेष्विवाचक का जाप व ध्यान करना चाहिए, "दर्शनाचार, ज्ञानाचार, चारित्राचार, तपाचार और धीर्याचार का समुचित पालन करनेवाला व पालन के उपदेश करनेवाले धर्माचार्य मुनि ध्यानयोग्य है।" वह सिद्ध आत्मा अष्टकर्मदेह-रहित लोकालोक का ज्ञाता, सर्वज्ञ, पुरुषाकार, लोकाकाश-शिखरस्थ सिद्धशिला पर निवास करता है; वही वन्द्य है।<sup>१२</sup>

<sup>११</sup> द्रव्यसंग्रह ४६, ४७

<sup>१२</sup> द्रव्यसंग्रह ४८, ४९; पूरा जाप है—“जमो भरिहताणं, जमो सिद्धाणं, जमो आयरियाणं, जमो उवासायाणं, जमो लोए सवसाहूणम्।”

<sup>१३</sup> द्रव्यसंग्रह ५० “गढवदुधार्कम्मो देवणसुहणणवीरियमईपो। सुह देहत्यो अण्णा सुद्धो भरिहो विचिंतिजो ॥”

<sup>१४</sup> “A Siddha has not therefore a gross body which results from eight kinds of Karmas. He lives at the summit of Lokakasa, or the Universe in a place called the Siddhasila, beyond which Alokakasa begins. A Siddha, however, has knowledge of everything in Lokakasa and Alokakasa which existed in the past, exists in the present or will exist in the future.” S. C. Ghoshal Dravya-Sangraha, pp 115-6

स्पष्ट है कि उपर्युक्त शिक्षा-क्रम में किसी जगत-कर्त्ता ईश्वर को कहीं स्थान नहीं, क्योंकि जैनमत में ऐसे संसार-पिता की कल्पना ही नहीं। जैनियों के सिद्धान्तानुसार यह संसार अनादि व अनन्त है, व जीवादि से भरा है और उसके प्राणी नाना गतियों में कर्मपाशज्ज जन्मते व मरते हैं। “मूलाचार में कथन है—” “यह लोक अकृत्रिम है, अनादि है। अनन्त है, स्वभावस्थित है, जीवाजीवों से भरा है और नित्य है। इसमें जीव अपने २ कर्म द्वारा सुख-दुःख, जन्म-मरण, व पुनर्मय का अनुभव करते हैं। यह संसार-सागर भयानक व अशांत है।” किन्तु जिन शिक्षाओं में ईश्वर का ऐसा अभाव श्रीक पैसा ही है जैसा ब्राह्मणमत के उपनिषदों में शुद्ध अज अनादि-अविनाशी आत्मा का स्वरूप, जिसके समस्त परमात्मा की आवश्यकता कुछ काल तक नहीं ही प्रतीत हुई। जैन ग्रन्थों में आत्मा-सम्बन्धी वाक्य पाए जाते हैं। उनमें आत्मा का उर्ध्वन दो दृष्टिकोणों से किया गया है और उनके नाम हैं— (१) व्यवहारतय व (२) शुद्धतय। व्यवहारतय से आत्मा व अशुद्ध व भेदभस्त दशाओं पर विचार किया गया है, पर शुद्धतय आत्मा के उस असली स्वाभाविक स्वरूप पर प्रकाश डालता है जो ज्ञानमय, परमानन्दमय, अनि मूढम, अवि नाशी, विकारजन्य, निरञ्जन परमाजहीन, उत्प्रे, शत,

“श्रीशुभचन्द्र जगन्नाथ—“अनादिनिधन साऽयं सिद्धोऽप्यनन्दवर ।  
अनीदग्गेऽपि र्वादिपन्थैः समृतामृतम् ॥४-११॥  
यत्रैते जन्तव सर्वे नानागतिषु मग्न्यता ।  
उत्पद्यते त्रिपलं कर्मपाशवश गता ॥४-११॥”

“आचार्यवद्वेग-मन्त्राल २०-८, २०

अजन्मा आदि हैं।<sup>११</sup> तीर्थङ्कर स्थिर होकर उसी आत्मा को आत्मा में आत्मा के द्वारा देखते हैं, क्योंकि उसी के ज्ञानस्वभाव की प्राप्ति मोक्ष है और कर्मबद्ध जीव पुद्गलादि से ममत्व को त्याग इस आत्मा को ग्रहण करने से संसार से पार हो सकते हैं।<sup>१२</sup> वह शुद्ध चैतनस्वरूप जित शरीरादि, कर्मबद्ध जीव, और सांसारिक व्यवहार से अन्य है; वह अमूर्तीक है, ज्ञानमय है, नित्य है, सर्वरूप है और शान्ति ही उसे ज्ञान द्वारा देखते हैं।<sup>१३</sup> व्यवहारनय के अशुद्धरूप के मिटने पर मोक्ष होता है, अर्थात् शुद्धरूप का ज्ञान-प्रकाश लभ्य होता है। यही ही ब्राह्मण-मत का मोक्ष या ईश्वर-मिलन भी है और शुद्धनय का स्वरूप 'ईश्वर' या 'परमात्मा' का परिचायक है तथा व्यवहारनय का प्रकृति-बद्ध जीव-स्वरूप जीवात्मा का समकक्ष है। ऐसी दशा में जैनमत के दर्शन में ईश्वर की वैसी कुछ

<sup>११</sup> श्रीकुन्दकुन्दाचार्य . समयसार—“अहमिहो खलु सुखो वसुण्णा णमद्भो सयारुकी । णवि अयि मज्झ किंचिच अण्णं परमाणुमिह वि ॥३३॥” श्रीपूज्यपादाचार्य : इष्टोपदेश—“स्वसंवेदनसुखकस्तनुमात्रं निरवयवः । अव्यन्तसौख्यवानात्मा लोकलोकविलोचनः ॥२॥” श्रीभर्मिनिगति ध्यावकाचार—“ज्ञानदर्शनमयं निरामयं मृत्यु-सम्भवविकारपरिजितम् । आमनन्ति मुचिषोऽत्र चेतने सूक्ष्ममव्ययमपास्तं न्मपम् ॥८९-१५” श्रीपद्मनंदि - एकत्रसप्तति—“अजमेकं परं शांतं सर्वोपाधिविजितम् ॥१८॥”

<sup>१२</sup> श्रीपद्मनंदि - एकत्रसप्तति १८ १९, २०. श्रीयोगेन्द्राचार्य .

योगसार ५४;

<sup>१३</sup> श्रीपद्मनंदि : निरवयव पञ्चाशत २०; श्रीयोगेन्द्राचार्य : परमात्मा

आशयकता ही क्या थी ? सम्भवतः इसी कारण तीर्थङ्करों ने निश्चयनय का ग्रहण कर पूर्वनिश्चित सर्वशक्तिसम्पन्न आत्म को ही अपनाया और पुरुषार्थ को बल देने में शुद्धदर्शनसे काम लिया। जैनमन में ईश्वर के अभाव पर विचार करने समय ध्यान में यह भी रखना चाहिए कि तीर्थङ्कर काम्यकर्म या धर्ममात्र के अनुयायी नहीं थे, बल्कि उनमें अपने पहले देवताओं या याज्ञिक सुविधों को ही सबल होते देखा था। इसके अतिरिक्त “अमृतन्याय गातुम्” के अनुयायियों द्वारा “सोऽहम्” के जैसा अनुभव किया जा चुका था वह भी उनके सामने था। ग्रहवाद ने ग्रहकोटि को मनुष्यों के पहुँचाने की जैसी आध्यात्मिक चेष्टा की थी वह भी तीर्थङ्कर देखते आ रहे थे। उनमें सांख्य-काल से ग्रहवाद के प्रचार-काल तक मनुष्य को ईश्वरत्व से अभिन्न करने का एक लगातार प्रयत्न देखा जाये। सांख्यिकों के पुरुष में उन्हें किसी भी ईश्वर का दर्शन नहीं मिला। संसार-दुःखों से मुक्त होने का साधन ज्ञान जिस सनातन रूप में काल-क्रान्ति में प्रवाहित होता आ रहा था वह भी तीर्थङ्करों के सम्पर्क में आया। तीर्थङ्करों ने उसे स्वीकार कर आचार को ऊँचा बना भेष्टतम मनुष्य ही को ईश्वर बनाना मानव हितार्थ सर्वोत्तम समझा<sup>34</sup>। वे आरम्भ से ही पुरुषार्थ वादी रहे और कर्म की भेष्टता को प्रधानता देते रहे। प्रतीत

34. “When man has actually become what he is now potentially, he will no longer be a man but a released soul (siddha). The qualities he will then actually have are infinite. . . That is to say, he will be omniscient, he will have unlimited undifferentiated knowledge, will be blissful will have permanent right conviction and right conduct.”

होता है कि उनसे सांख्य के पुरुष को और वपनिपदों के शुद्ध आत्मा को तीर्थङ्कर नाम देकर उसे श्रेष्ठाचार से भी युक्त किया और गीता के <sup>२०</sup> 'जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम्' के अनुकूल उसे रागद्वेष-तृष्णा-कामादि दुर्गुणों से एकदम रहित बनाया। यज्ञ का विश्वहित तो उन्हें प्रिय था, पर पशुओं का वध नहीं। उनके पूर्ववर्त्ती तत्त्वदर्शी पशुवध से यज्ञों की अपवित्रता का समर्थन कर चुके थे, उसे उनसे भी स्वीकार किया। अतः दर्शन-ज्ञान और आचार के साथ जिनेन्द्रों ने अहिंसा को भी अपनाया और अहिंसापालन की शिक्षा को अत्यधिक प्रधानता प्रदान की। महावीर के बाद अहिंसा का पालन जैनों द्वारा पूर्णतः किया गया, बल्कि अहिंसा-पालन ही शुद्धाचार में मुख्य रहा। वस्तुतः 'अहिंसा परमोधर्मः' का व्यावहारिक उपयोग जैनों ने ही किया, अन्य किसी मतावलम्बी ने नहीं।

everlasting life, no material body, equality of status, and he will have infinite capacities of activity." Herbert Warren - Jainism, page 49

<sup>२५</sup> गीता ३-४३; गीता में कृष्ण द्वारा कर्म करते भी कर्म से अलग रहने और फलासक्त नहीं होने का जैसा उल्लेख किया गया है वैसाही वर्णन आरमा व जिन के स्वरूप-विवरण में कुछ जैनग्रन्थों में भी विद्यमान है, यथा, नागसेन मुनि : तत्त्वानुशासन—

“तथा हि चेतनोऽसंख्यप्रदेशो मूर्तिवर्जितः ।

शुद्धात्मा सिद्धरूपोऽस्मि ज्ञानदर्शनलक्षणः ॥१४७॥

नान्योऽस्मि नाहमस्यन्यो नान्यस्याहं न मे परः ।

न्यस्वन्योऽहमेवाहमन्योन्यस्याहमेव मे ॥१४८॥



नीथेद्वारे द्वारा नष्ट और अहिंसा का इतनी विरोधता मिलने का एक कारण और भी विदित होता है। यह है काम्ययज्ञ विधानकों के प्रतिकूल अपाण्डित दल का एक सतर्क प्रयत्न जिसमें ब्राह्मणों के उनके नायक क्षत्रिय दोनों का ही दाव था। बलि प्रेमी यात्रिकों के महापक्ष अनेक राजा थे, इस कारण अहिंसावादी ब्राह्मण-दल बिना क्षत्रिय-साहाय्य के उन्हें दबाने में समर्थ नहीं हो सकता था, अतः इस दल ने अपना नेता क्षत्रियों को बनाया। ऐसे अहिंसावादी ब्राह्मण-नेता क्षत्रियों ने काम्यकर्म का घोर विरोध किया और तत्त्वज्ञान द्वारा अहिंसा के प्रचार में पूरा भाग लिया। अन्त में महावीर तथा गौतम ने अपने समय में वसु यज्ञ को ही मिटा देने की चेष्टा की जिससे यह कैपचित्र अधरोप के पात्र क्षत्रिय नहीं समझे गए थे, जिस यज्ञ से यात्रिक विर्मों ने धन-सम्पत्ति ली, ब्रह्मवाद

अचेतनं भवे नाहं नाहमप्यन्यचेतनं ।

जानात्माहं न मे करिषन्नाहमन्यस्य सम्यचिन् ॥१४९॥

मद्ब्रह्मस्यमस्मि विदहं जाना इष्टा सदा युतासीनः ।

स्वोपात्तदेहमाश्रित्य नृधमगानउद्भूतं ॥१५१॥

अथमिष्टं न च द्विष्टं किंपेदयमिष्टं जगत् ।

‘नोऽहमेष्टा न च द्वेष्टा किंतु स्वयमुपेक्षिता ॥१५३॥’

‘पुत्रेय ब्राह्मण ७-४ के अन्त में—“यज्ञो च यजमानभाग । य ब्रह्मणं परिहृत्य पुरोहितान्नननं वा एतदक्षत्रियस्य यद् ब्रह्मार्थस्यो ह वा एष क्षत्रियस्य यत्पुरोहित उपाह परोक्षेणैव प्राप्तितरूपमामोनि । यह उ ह वा एष प्रयश्च यद् ब्रह्मा वक्ष्यणि हि सर्वो यज्ञ यज्ञे यजमानो यज्ञ एव...”’

से दूर रहना ही भला समझा था<sup>28</sup> और जिस यागिक प्रमाद ने समाज में जहनिभेद द्वारा पारम्परिक धृष्टा का प्रचार आरम्भ कर दिया था।

यह तो निर्विवाद है कि २४ चाँ तीर्थङ्कर महावीर क्षत्रिय-कुमार थे। उनसे पूर्व अहिंसावादी त्यागी साधुओं के संघ-निर्माता पार्श्वनाथ भी क्षत्रिय थे, <sup>29</sup> व आदि तीर्थङ्कर ऋषभदेव भी इच्छाकुवंशी क्षत्रिय थे। उपनिषदों में भी ब्रह्म विद्या की शिक्षा ब्राह्मण-कुमारों को ब्रह्मात्मदर्शी राजा अजात शत्रु, प्रवाहण, जनक द्वारा मिलने के विवरण हैं। इससे प्रकट होता है कि अति प्राचीन काल से ज्ञान का प्रचार क्षत्रियों के द्वारा होता आया और जैनमत-प्रचारक तीर्थङ्करों द्वारा भी वही काम किया गया। पर ऐसी परम्परा के प्रचलित होने का कारण ब्राह्मण-सूत्र-उपनिषद्-जैनग्रन्थादि में नहीं मिलते पर पुराणों में ऐसे विवरण दृष्टिगत होते हैं जिनसे अहिंसावादी दल के प्रादुर्भाव होने के कारण अनुमित किए जा सकते हैं। एक विवरण है कि मानव राजाओं के साथ याज्ञिक ब्राह्मणों का निरन्तर सम्बन्ध था, ब्रह्मण उनके पुरोहित थे; किन्तु यह लेकर दो बार उन में वैमनस्य घटित हुआ। ब्राह्मणों के राजाओं के इच्छानुक्रम यद्यपि सम्पादन नहीं करने के कारण

<sup>29</sup> पृथ्वारण्यक-उपनिषद् ६-१-७ में आख्यात है कि ब्रह्मज्ञान की शिक्षा के निमित्त गण उदारक ने दान माँगने के उत्तर में राजा प्रवाहण से कहा—“मालूम हो कि मेरे पास सुवर्ण का ढेर है नी पोड़े, दासों, परिवार और अच्छे २ रेशमी वस्त्र भी बहुत हैं।”

<sup>28</sup> “Very probably he did something to draw together and improve the discipline of the homeless monks who were outside the pale of Brahmanism, much as St. Benedict did in Europe.” *The Heart of Jainism*, p. 49

वे उनके विरुद्ध हुए।<sup>40</sup> सम्भवतः उसी समय से यह विरोध बढ़ता गया और याज्ञिकों के प्रतिकूल एक दल बन गया और उसीके विचारों के अनुकूल समय २ पर याज्ञिकों के विरोध होता रहा। दूसरा विवरण है एक २ राजा द्वार महर्षों में प्र किए जाने का, यदि वे यज्ञ हिंसापूर्ण थे तो इनका दृश्य अथवा ही ऐसा भयंकर होता होगा जिसका कुछ न कुछ कल्याणजनक प्रभाव यज्ञकर्त्ता क्षत्रिय राजाओं के हृदय पर पड़ता रहा और इनने "मुनयो यातरशनाः पिशंगाः" का<sup>41</sup> अनुसरण कर नव व ज्ञान द्वारा मोक्ष प्राप्त करने का निश्चय किया सम्भवतः उसी दश में धर्म-निर्णायक याज्ञिक विर्मों को क्षत्रियों द्वारा संन्यास लेने के विरुद्ध नियम बनाना पड़ा। पर ऐसे द्वेषात्मक कार्य से विरोध कमा नहीं, क्षत्रिय सत्परता है आह्वानों का विरोध करते गए और संन्यास-जीवन को ग्रहण

"Two occasions are alleged when very early Mānya kings had disagreements with brahmanas, namely very early between Nimi and Vasistha, and much later between Marutta and Brhaspati, and both arose, not through antagonism but through injured friendship because those brahmanas failed to sacrifice as those kings desired" Pargiter A I Historical Tradition, p 305.

<sup>40</sup> ऋग्वेद १०-१३६-३

<sup>41</sup> "Again in its origin, Jainism was a protest on the part of the kshatriyas, or warrior caste, against the exclusiveness of priests who desired to limit entry into the mendicant stage (Sannāsina Āshram) to persons of the Brahmanic caste alone" Rev G P Taylor's Heart of Jainism—introduction, p XIII.

करने के अधिकार को त्याग, द्वारा प्राप्त करना ही निश्चय किया। तीर्थङ्करों ने इस भाँड़े में सफलता प्राप्त की और अपने आचरण को मानव समाज की स्वतंत्र उन्नति का आदर्श बनाया। एक तीसरा विवरण भी प्रायः सभी पुराणों में मिलता है। उससे प्रमाणित होता है कि आर्यावर्त्त में ब्राह्मणों का यागिक सम्बन्ध सभी राजाओं से नहीं था, ऐल राजाओं के पुरोहित थे ही नहीं; ऐलधंशी राजा ब्राह्मणों के विरोधी थे<sup>११</sup>। कथानक है कि पुरुरवा ने विप्रों का धन लूट लिया<sup>१२</sup> और वह नैमिष के ऋषियों के शाप से नष्ट हुआ<sup>१३</sup>, पुरुरवा-पोन नहुष ने अपने अभिमान में ऋषियों से कर वसूल किया<sup>१४</sup> और देवयानी के कथन पर ययाति को

बी० भार रामचन्द्र दीक्षितर M A ने भी The History of Early Buddhism in India ' पिक लेख में उपर्युक्त मत के अनुद्घुष्ट (दिल्लखाया है—“Mahavira and Gautama then can be regarded as the representatives of the Kshatriya movement which aimed at ascetic life Both of them were Kshatriyas,” Proceedings 5th I O Conference p. 916.

<sup>११</sup> Pargiter A I Historical Tradition p. 305

<sup>१२</sup> मत्स्यपुराण अ० २४ में उपाख्यान, पद्मपुराण ५-१२-७०, महाभारत १ अ० ६९—

“निमैः स विग्रहं चक्रे वीर्योन्मत्त पुरुरवाः ॥०३

जहार च स विप्राणां रत्नाभ्युत्कोशनामपि ॥२४॥”

वायुपुराण २-१४ से २३, ब्रह्माण्डपुराण १, २, १४-२३-१, १६२ भी देखें; शिवपुराण ५-२ ९४—“मुनिर्मर्यत्र समुद्भेः कुशवत्रैर्निपातितः॥

<sup>१३</sup> महाभारत १ अ० ६५ “स हत्वा दस्युसंघातान्पुनरिन्धमपादयत् ॥ ३१”, २-९९, ५-१० से १७, १२-१६३, पद्मपुराण ५ १७-१७९, २-१९-१८१

पशुओं के धाप का भागी बनना पड़ा। आरम्भ में प्राति-  
जन्मगत नहीं रहने पर ब्राह्मण-सूत्रियों में विशाद-मन्त्र  
भी होता था और विश्वामित्र के पहले भी मान्धाता, काश्यप  
और गृह्यमद ब्राह्मणत्व को प्राप्त हुए। नहुष पुत्र यति<sup>१६</sup>  
अपने भाई ययानि को राजा बना और ब्राह्मण मुनि हो गया  
था<sup>१७</sup>, वसे मत्स्य तथा पद्म पुराणों ने वैश्वानथ योगी कहा  
है<sup>१८</sup>। इनसे स्पष्ट होता है कि ब्राह्मण तथा सूत्रियों में अग्नित्र  
मन्त्रधारी और सूत्रियों में ऐसा समुदाय भी था जो  
याज्ञिक ब्राह्मणों के सम्यन्ध से बाहर था, उनका विरोधी था  
और आप त्याग द्वारा नपश्यर्षा को नित्य सुख का सोपान  
मानता था। उस समुदाय के साथ ब्राह्मण भी थे जो अहिंसा  
के समर्थक और संगसाधर्म के प्रणी थे, जिसका आमान वैद्य-  
परिवार के आश्रय में मिलता है<sup>१९</sup>। ऐसा समुदाय  
याज्ञिक काल से ही चला आ रहा था और मोऽहं तथा  
ब्रह्मवाद की धारणाओं में बमने पूरा दाय बटाया। फिर गीता  
ने इन दो विरोधी समुदायों का सुन्दर सहयोग कृष्ण के रूप  
में किया गया। गीता में न किसी सूत्रियकुमार का नाम दिया  
गया, न ब्राह्मण विशेष का; गुरु कृष्ण हुए, जिनमें जन्मतः

<sup>१६</sup> महाभारतपुराण ३-६८-१४ "स यतिर्मोक्षमास्थाय ब्रह्मभूतोऽभ-  
वन्मुनिः।" महाभारत १ अ० ७५ "यतिस्तु यागमास्थाय ब्रह्मभूतोऽभ-  
वन्मुनिः।" महाभारत १०-३; वायुपुराण ९८-१४ हरिवंश ३०-११०२;  
विष्णुपुराण ३-६६-१३

<sup>१७</sup> मत्स्यपुराण २४-५३ "यतिः कुमारभाऽस्य यागो वसुधामाऽभवत्।"  
रघुपुराण ७-३२-१०४,

<sup>१८</sup> Paragitar A I Historical Tradition pp 315-16

क्षत्रियत्व और स्वभावतः ब्रह्मगुण अध्यारोपित मिलता है। पुनः रुण ने जो कुछ कहा ब्रह्म की ओर से ही कहा। गीता के बाद संकाम-कर्म की प्रधानता होने और समाज में मानव सत्ता पर मिथ्यात्व का आवरण आ पड़ने पर पुनः एक बार उसी क्षत्रिय वैखानश-परम्परा का आचरण पार्श्वनाथ तथा महावीर ने किया। महावीर ने इसमें विशेष भाग लिया और समय के अनुकूल समाज में निष्काम शुद्धाचरण की शिक्षा दे मानवमात्र को तीर्थङ्करूपी ईश्वर के पद को उठाने का त्यागमय यत्न किया। उन्हें सफलता भी पूरी हुई, जिसका प्रमाण आज तक स्वच्छन्दतः प्रचलित जैनमत है। यह जैनमत महावीर की शिक्षा के समय और वर्षों तक उसके बाद भी आज से कहीं प्रभावशाली था, इसके अनुयायियों की संख्या कहीं अधिक थी और उसे दीर्घकाल तक राजसाहाय्य भी प्राप्त रहा। किन्तु जैनियों में मतभेद और घौड़ों के उत्थान हाने के कारण जैनमत का वह प्राचीन शौर्य धीरे-धीरे कमने लगा।

महावीर के पहले से ही जैनमत के भीतर दो विचारों के लोग थे, एक पहरे के वस्त्रादि तक का विरोधी था और दूसरा शरीराच्छादन के लिये कपड़ों का व्यवहार आवश्यक बतलाता था; पहले के मनानुकूल जैन निग्रन्थ कहलाते थे। दोनों ही मतों के लोग महावीर के बाद भी सुधर्म व उसके सहायियों के सञ्चालन में वर्षों तक एक साथ रहे। महावीर की मृत्यु के लगभग २०० वर्ष उपरान्त मगध एक भयानक दुर्भिक्ष से ग्रस्त हुआ, उस समय जैन साधुओं के संघों का पालनसह ही सम्भव नहीं था। इस बार एक दल भद्रबाहु का अध्यक्षता में दक्षिण की ओर चला गया और

उसके द्वारा तामिल देशों में मैसूर तक जैनमत का प्रचार किया गया। उस समय मगध में, स्थूलभद्र जैनसाधु-संघ की रक्षा में यत्नचाल रहा। ईसापूर्व ३री शताब्दी में जैनमत-संरक्षण के निमित्त मौर्य साम्राज्य की राजधानी पाटलीपुत्र में एक जैन-सभा हुई, जिसमें जैनधर्म-ग्रन्थ के नियम निश्चित किए गए; किन्तु इन नियमों के उस समय लेख्यबद्ध किए जाने का प्रमाण नहीं मिलता। तो भी यह विदिन होना है कि उसी समय से जैनसम्प्रदाय को विशेष राजसाहाय्य प्राप्त हुआ, वह वृद्धि करने लगा।

२२६० में जैनियों के दो दल हुए—श्वेताम्बर और दीगम्बर। इनके सम्बन्ध में अनेक बातें कही जाती हैं, पर निश्चित यही है कि जो दो भिन्न विचारों के लोग पहले से आ रहे थे, उनमें भारी मतभेद घटित हुआ और उन्हें दवाने-वाले दृढ़ व्यक्ति के अभाव में वे दोनों पृथक् हो गए। धीरे-२ जैनसम्प्रदाय के लोग विहार से पश्चिम भारत को हटते गए और ५१३ ई० में जैनों की २री महासभा भावनगर के पास वल्लभि में हुई, उसके सभापति का आसन देवर्द्धि ने ग्रहण किया। उस सभा में जैनधर्म के नियम सम्पादित व लेख्यबद्ध किए गए और धर्मग्रन्थों की कई प्रतियाँ भी तैयार कराई गईं। सम्भवतः दीगम्बरों के प्रतिनिधि उस महासभा की काय्येवाही में सम्मिलित नहीं हुए। तो भी जैनमत ईसायाद १३ वीं शताब्दी तक वृद्धि पाता गया; जिस समय चौदमन भारत से अदृश्य हो रहा था उस समय भारतीय जैनियों की संख्या यहाँ काफी थी। १२६७ ई०में अलाउद्दीन ने मुजरात पर अधिकार कर लिया, उसके द्वारा जैन पुस्तकालय भस्म और मन्दिर नष्ट किए गए, नव से उत्तर पश्चिम में जैनियों की

वृद्धि-नाति रुकने लगी ।<sup>११</sup> भद्रबाहु द्वारा प्रचारित जैनमत की पूरी उन्नति दक्षिण में हुई। दिगम्बरों की समुन्नत दशा का उल्लेख प्रसिद्ध चीनीयात्री युञ्जतच्चांग ने किया है, वह ६४० ई० में भारत में आया। ७ वीं शताब्दी में एक जैन राजा कून<sup>१२</sup> शैव मत में दीक्षित हुआ, यह जैनियों की अन्नति का कारण था, जैनमत को अब उन्नति के पथ पर अग्रसर वैष्णव तथा शैव मतों का सामना करना पड़ा और कभी २ जैनियों पर अन्य मतावलम्बियों के अन्याचार भी भीषण हुए। अतः जैनमत शैव-वैष्णव मतों के सामने टहर नहीं सका।

वैष्णव और शैव मतों में ईश्वर की सत्ता थी, ईश्वर की शक्ति के भावार्थ देवताओं का सम्मान था, उपासना प्रणाली थी और पूजा की विधियाँ व्यवहृत थीं। पर जैनमत के तीर्थङ्कर, भुजिन, अर्हन्त और सिद्ध का आदर्श आचारमय होते भी वह इन बातों से सम्बन्ध नहीं रखता था, यद्यपि साधारण विचार के लोगों को यही प्रिय थी। तीर्थङ्करों की शिक्षाओं में उपासना व पूजा का कोई भी निश्चित विधान नहीं था, वहाँ अहिंसा-त्याग तपस्या के आचरण की प्रधानता थी। पर जैनमत में ऐसे लोग सम्मिलित होते जाते थे जो ब्राह्मणधर्म के स्वरूप में धृद्धा व विश्वास रखते आये और वे वैष्णव शैव मतों की पूजा

<sup>११</sup> "He razed many of their temples to the ground, massacred their communities and destroyed their libraries. Many of the most beautiful Mohammedan mosques in India have woven into their fabric stones from Jain shrines which the ruthless conquerors had destroyed" Mrs. Sinclaire Stevenson *The Heart of Junism*, p 18

<sup>१२</sup> *Wanara A Smith The Early History of India*, 3rd.



भक्ति की ओर भी रुचि रखते थे। ये अपने स्वभाव से परास्त हो भक्तिमार्ग की ओर मुक्त हो जा रहे थे और जाति-प्रथा को भी मानने व पुरोहित-पुजारियों का सम्मान करते थे। ऐसी परिस्थिति में जैनमताचार्यों ने ब्राह्मणधर्म का विरोध करना श्रेयस्कर नहीं समझा, उनसे कट्टरता का भी त्याग किया। वे ब्राह्मणधर्म के व्यावहारिक धार्मिक विचारों को जैनमत में स्थान देने के पक्षपाती हुए। उनकी उदारता के कारण धीरे-२ जैनमतानुयियों में अपने गुरुओं के लिए स्तुति का भाव पैदा हुआ, जिसका मूल था श्रद्धा व विश्वास स्तुतिप्रियता से नियमित उपासना और तीर्थङ्करों तथा गुरुओं की मूर्तियों की पूजा भी आरम्भ हुई। पूजा भव्य मन्दिरों में विशेष आयोजन व आडम्बर के साथ की जाने लगी। इसका समय ईसापूर्व २री या १ली शताब्दी के लगभग कहा जाता है। ब्राह्मणधर्म की जाति प्रथा और ब्राह्मण-सम्मान को जैनियों ने भी माना। इससे जैनमत में ब्राह्मण, क्षत्री, वैश्य और शूद्र सभी समाविष्ट हुए और जैन रहते भी प्रत्येक व्यक्ति की जाति ज्यों की त्यों बनी रही, किसी अजैन के जैनधर्म में दीक्षित होते समय उसकी आजीविका-वृत्ति और रहन-सहन के अनुसार वह उपयुक्त जाति में सम्मिलित किया।<sup>१</sup> इस भाव से ब्राह्मणधर्म के देवता तथा स्वर्ग-नरक धारणार्थ भी जैनमत में लोगों की रुचि के अनुकूल प्रविष्ट होकर तीर्थङ्कर-शिष्याओं का आंग बनने लगे।<sup>२</sup> देवताओं की धारणा समाविष्ट होने पर जैनमत में लोक-

<sup>१</sup> भादि पुराण पर्व ३९

<sup>२</sup> कामताप्रसाद जैन. संक्षिप्त जैन इतिहास २रा भाग, पृ० ५

विमान नर तन श्रंगानुरूप किया गया। वैर के सदृश सप्तनरकों वाला अधोलोक नीचे कहा गया, इस लोक के सात नरक हैं—रत्न-प्रभा, शर्करा-प्रभा, बालु-प्रभा, पंक-प्रभा धूम्र-प्रभा, तम-प्रभा, तम-तम-प्रभा; इन में घुरे कर्मों के फलभोग के लिए जीव जाते हैं और वहां के दुष्टात्मा देवों से नाना प्रकार के संताप भोगते हैं, कर्म-क्षय पर वे वहां से मुक्त होते हैं।<sup>३१</sup> कटि के समान यह त्रिपर्क लोक है, जिसके निवासी मोक्ष-धिकारी हैं; उसके ऊपर ऊर्ध्वलोक है, जिसमें षष्ठ प्रदेश के और विमानवासी देवता बसते हैं। चक्षुस्थल सदृश देवलोक, ग्रीवावत् प्रवेयिक लोक, और मुखमण्डल के समान अनुत्तर-विमान लोक हैं और ताज के सदृश मोक्ष को समझना चाहिये। इसीके अनुकूल देवदानव-राक्षसों को भी भिक्षु-भित्त स्थान दिया गया है, पर इस चेष्टा में अनेक उच्च व मान्य ब्राह्मण-देवता नरक व पाताल लोक के देवताओं में रक्खे गए हैं जैसे—अम्ब, अम्बरस, साम, रुद्र, महारुद्र, काल, महाकाल, असिपत, धनु, कुम्भ, बालु, घेतरणी, खरस्वर, महाघोष नामक नरक के देवता और असुरकुमार, नागकुमार, सुवर्णकुमार, विद्युत्कुमार, अग्निकुमार, वीरकुमार, उदधिकुमार, वायुकुमार दिशाकुमार, स्थानिकुमार पाताल के देव हैं। पाताल के देवता पिशाच, भूत, यक्ष, राक्षस, किन्नर, किंपुरुष, महारोग आदि भी माने गए हैं। इन देवताओं के नामकरण गुणानुरूप प्रतीत होते हैं और वे ब्राह्मण-देवताओं से रूपान्तरमात्र हैं, या संहिता-ब्राह्मण काल के प्राकृतिक देवताओं के गुण-संकेत-रूप हैं। संहिता

काल के इन्द्र जैन-देवताओं के भी अधिपति माने गए हैं, और उनका परमेश्वर्य भी स्वीकृत मिलता है<sup>५३</sup>, पर जिनों का स्थान इन्द्र से भी कहीं ऊँचा वर्णित है, इसके अनुरूप द्रव्यसंग्रह के मंगलाचरण में मिलता है — “देविदविद-  
यंद यदे तं सव्यदा सिरसा ।” शासनदेवियों की कल्पना में शक्ति-सत्ता को स्वीकार करने का प्रमाण भी जैनमत में विद्यमान है और यह शक्ति-सत्ता बौद्धों की तारा की समानता की मानी जा सकती है, ब्राह्मणों द्वारा पुरातन धर्म के पुनरुत्थान में ऐसी शक्तियों की अपासना हिंदुओं द्वारा भी भक्तिपूर्वक जारी की गई<sup>५४</sup> ।

काल व युग सम्बन्धों जो वर्णन जैनशिक्षा में हैं उनपर भी ब्राह्मण-सिद्धान्तों की गहरी छाप विद्यमान है और ब्राह्मण-मत के देवताओं का पूरा सम्पर्क उनसे रक्खा गया है । जैनमत में सनातन काल एक चक्र की भाँति ऊपर-नीचे चकर काट रहा है, उसकी अधोगति अवसर्पिणी है और ऊर्ध्वगति उत्सर्पिणी । इन गतियों का प्रभाव मानव जीवन के सुख दुःख पर पड़ा

<sup>५३</sup> भकलं देवः । तत्पार्थराजवर्तिकम् ४-४-१ “परमेश्वर्या-

विद्रव्यपदेशः ।”

<sup>५४</sup> “ They (the Jinās) have at their side the Cāsana<sup>^</sup>devīs, goddesses, who execute their commands, and who remind us of the Caktis of the neo—Brahmanic religions, and the like of which we meet with also among the Buddhists of the North, in the persons of Tara and the other goddesses of the Sanskrit books of Nepal.” A Barth. The Religions of India, p. 143

करता है और उसीके अनुकूल-उत्कर्ष या अपकर्ष के युग बना करते हैं। प्रवाहित कालस्रोत का आरम्भ सुपम-सुपमयुग से हुआ है, वह आरम्भिक युग आदर्श युग था जब सर्वत्र सुख ही सुख था, किसी को कोई भी चिन्ता न थी, क्योंकि कल्पवृक्षों से उनकी इच्छाएँ आप पूरी हो जाया करतीं। उस समय बच्चे युग ही पैदा होते और लोग बड़े ही विशाल-काय व दृष्ट-पुष्ट थे। तब धर्म का विचार नहीं था, मरनेवाले सीधे देवलोक को प्राप्त होते थे। उसके चार करोड़ वर्षों के बाद सुपमयुग आया जब पूर्वयुग के सुखों की मात्रा आधी रह गई। इस समय मानव भूख व इच्छा अधिक बढ़ गई। फिर सुपम-दुपम-युग का आगमन हुआ। यह युग सुख के साथ दुःख भी लिए आया और इसी में तीर्थङ्कर ऋषभदेव का प्रादुर्भाव हुआ और उनकी पुत्री ब्राह्मी ने जैनविद्याओं का प्रचार तत्परता से किया। तब दुपम-सुपमयुग का आरंभ हुआ, इसमें दुःख प्रमुख रहा और इसी कारण इस युग में जैनमत का पूरा प्रचार किया गया। प्रचारार्थ २३ शेष तीर्थङ्कर, ११ चक्रवर्ती, ६ यलदेव, ६ वासुदेव और ६ प्रतिवासुदेव अवतीर्ण हुए। इस युग के लोग देवलोक प्राप्त करने के अधिकारी नहीं रहे। वे नरक, स्वर्ग, मानव और पशु गतियों को भी जाने लगे। सिद्ध बनने के लिए उन्हें जिनों की शिक्षाओं का पालन करना पड़ा। अब स्त्रियों की इच्छाओं में भी वृद्धि हुई। उस युग की समाप्ति से वर्तमान दुपयुग का प्रवेश हुआ, जिसमें आर्युचल इतना कम गया कि १२५ वर्षों से अधिक रहने की आशा जाती रही। इसका आरंभ महावीर-मोक्ष के तीन वर्ष बाद से हुआ है और इसका राज्य २१ हजार वर्षों तक रहेगा। इसके बाद का दुपम-

दुष्मन्-युग और भी बुरा होगा, उस समय आनन्द कुछ भी नहीं रह जायगा, सभी जीव जन्तु कष्ट-ग्रस्त रहेंगे। अन्त में किसी आरण्य मास के वृष्णपक्ष से उत्सर्पिणी गति का संचार होगा। दशा बदलने लगेगी। दुष्मा से दुःख दुष्ट का घटना शुरू होगा। फिर दुष्मन्-युग आने पर पट्मनाभ, सुरदेव, सुपाश्र्व, स्वयम्भु, मर्जानुभूति, वैश्वरुत, वक्ष्यप्रभु, पैदाल, पोटिल, शतशक्ति, मुनिसुनन, अमम, निकृणय, निष्पुलाह, निर्मम, चित्रगुप्त (रोहिणी), मुमाधि, सररनाथ, यशोधरा, विजय (कुण्डि), मलयदेव, देवजिन, अनन्तरीय और भद्रजिन नामक २८ तीर्थंकर प्रादुर्भूत होंगे, इनमें प्रथम तीर्थंकर पट्मनाभ वर्तमान युग के महायोग तीर्थंकर व सादृश्य क होंगे और महायोग के ही समान जनमत को स्थापित करने में यत्नवान् होंगे, उनके बाद के तीर्थंकरों द्वारा नेत्रल प्रचार कार्य सम्पादित होगा।

इस प्रकार ब्राह्मणधर्म की बातों को तीर्थंकर की शिक्षाओं में मिश्रित कर जैनमताचार्यों ने जा दूरदर्शिता द्विज नाईं उसीके फलस्वरूप जैनमत भारत में अपना स्वरूप स्थिर रखने में समर्थ हुआ। जनों ने यौद्धों की नाईं ब्राह्मण धर्म से एकदम पृथक् रहने या विरोध करते हुए अपने पार्यन्त को बनाये रखने की चेष्टा नहीं की। वे अहिंसाप्रेमी थे, शान्ति से उनसे काम लिया और विरोध को प्रावल्य के लिए मान नहीं दिया। वे अपने आदिम न्याय से भारत के

“इनमें वृष्णमत से सम्बन्ध रखनवाले व ब्राह्मण अपि दक्षी, वृष्ण, बलदेव, रेवती, वैशाख, नारद, रावण-शूर हरसन्धकी जाति भी सम्मिलित हैं और उनका निवास मित्र २ श्लोक में कहा गया है।

दूसरे २ हिस्सों में फैल कर अपने मत की रक्षा को तैयार रहे। जैन विहार से भारत के उत्तर और पश्चिम भागों में हटते गए और मध्यभारत में भी जहाँ तहाँ फैले, पर बंगाल के आसपास में नहीं ठहरे। उदयगिरि और अण्डगिरि की गुफाएँ प्रमाणित करती हैं कि उनके आसपास में जैनियों का निवास था, पर आत्मरक्षार्थ उसे छोड़ देने में भी वे नहीं हिचके। उनसे उस समय सचमुच ही शान्ति व सहनशीलता से काम लिया। इसीसे आज भी जैनियों के दल मथुरा, दिल्ली, जयपुर, अजमेर, गुजरात, मारवाड़ आदि स्थानों में फैले मिलते हैं; वे सुख-सम्पन्न हैं और अत्यन्त स्वतंत्रता-पूर्वक सर्वत्र फैल रहे हैं। यद्यपि उनकी आज की धार्मिक गति तीर्थङ्करोपदेश से परिवर्तित हो दृष्टिगत होती है और अहिंसा के विशेष सम्मान के अतिरिक्त और कोई प्रधान अन्तर उनमें और सनातनियों में नहीं पाया जाता तथापि वे अपने तीर्थङ्करों की शिक्षा व आदर्श को अद्य तक कायम रखे हुए हैं।



## दशवाँ अंश

### अनात्मन्

जैनमत के २४ वें तीर्थङ्कर नाक्षपुत्र महावीर के ही समय में शाक्यवंशी क्षत्रियकुमार गौतम क्षत्रियों द्वारा शान्ति रक्षकों-दूषाटन की परम्परा का पालन करते हुए ग्यापी सुन्न की खोज में घर से बाहर हुए। जिसप्रकार रोग, जरा और मरण को देख कर पूर्ववर्ती तत्त्व-चिन्तकों ने 'अमृतत्व-प्राप्ति के उपायों की चिन्ता विषय बनाया था उसीप्रकार वृद्ध बीमार-मृतक को देख गृहस्थ गौतम के भी हृदय में उद्गीत हुआ—

धिगोधनेन जरया समभिद्रतेन

आरोग्य धिग्विधिव्याधिपराहतेन।

धिज्जीवितेन विदुषा नचिरस्थितेन

धिक्पण्डितस्य पुरुषस्य रतिप्रसंगः॥

यदि जर न भवेया नैत्र व्याधिर्न मृत्युः

तथपि च महदु.यं पचस्वन्धं धरन्तो।

किं पुनः ज्वरव्याधिर्मृत्युनिर्यानुबद्धा-

न्नाथु प्रतिनिवर्त्या चिन्तयिष्ये प्रमोक्षम्॥

गौतम ने अपने पिता से कहा—“मैं निर्वाण की खोज परिव्राजक बनना चाहता हूँ, क्योंकि राजन्! संसार

1 A Coomaraswamy Buddha and the Gospel  
Buddhism, p 215 17

\* ललितविस्तर, स्वप्नपरिंते १४वाँ अध्याय

सारी सुखसामग्रियाँ अनित्य और परिवर्तनग्रस्त है।”  
 उनने प्रिय यशोधरा का प्रेम भुला दिया, नवजात पुत्र राहुल  
 को संसार-बंधन का रज्जु समझा, घरेलू जीवन को प्रलोभन-  
 माना और सबों के त्याग में ही नित्य सुख का आभास पाया।  
 बनने महाभिनिष्क्रमण की समाप्ति की और मार की लुभावनी  
 आशाओं को ठुकरा कर अपने संकल्प का मार्ग ग्रहण किया।  
 राजगृह में आलार-कालाम और उद्दक-रामपुत्र के यहां  
 दार्शनिक विचारों की शिक्षा ग्रहण की,<sup>१</sup> किन्तु उनके उपदेश  
 पूर्वप्रचारित ब्राह्मण-विचार थे जिनमें नवीनता की खोज  
 गौतम का व्रत था। उपदेशक बनने की लिप्सा में उनने  
 पुरातन आत्मन्-शिक्षा को ग्रहण कर अपना व्यक्तित्व गँवा  
 बैठना ठीक नहीं समझा, न उनने कर्मकाण्ड को ही श्रेष्ठ माना।  
 नवमत-स्थापना की धुन में उन्हें राजगृह के ब्राह्मण गुरुओं की  
 शिक्षा भी अच्छी नहीं लगी, अतः उनका परित्याग कर वह  
 अन्य मार्ग के श्रयापन्न हुए।

<sup>१</sup> जान पड़ता है कि गौतम के हृदय में परिम्राजक बन अनित्य सुखों  
 के ठुकराने का संकल्प अपने आसपास में विचरते त्यागी वैरागियों के  
 दर्शन से ही हुआ और सम्भवतः उनमें उनका बाहुल्य था जो ब्राह्मणमत  
 के आत्मवाद व ईश्वरवाद से भिन्न शरीर से पृथक् किसी आत्मा को  
 स्वीकार नहीं करते थे और ऐसे लोगों में जैनियों के तीर्थङ्करों के सम्प्रदाय  
 का होना भी सम्भव है, क्योंकि उसी समय दूसरे क्षत्रियकुमार ने  
 तीर्थङ्कर-सम्प्रदाय की विशेषोन्नति में अपना सर्वस्व अर्पण कर, जैनमत  
 को सबल बनाने में समर्थ हुआ।

<sup>२</sup> विनय पिटक: महावग्ग १-६, धम्म-चक्र-प्रवर्तन; मज्झिम-निकाय २:  
 ८५-बोधि राजकुमार-सुत्तन्त, २६-यास-रासि-सुत्तन्त



पञ्चात् गौतम ने तप मार्ग का अनुगमन किया। इसके अनुसार चलनेवाले शारीरिक कष्टों का सहन करते तपस्या में लगे रहते थे और उनकी धारणा थी कि तप से कठिन दुःखद कृत्यों द्वारा नश्वर शरीर के नाश पर दिव्य जीवन की प्राप्ति होनी है। महावीर द्वारा भी उसी तप को प्रधानता दी गई, कारण कि तप तपस्या जिस 'सम्प्रदाय' की प्रिय सम्पत्ति थी उसके का उपदेशक पहले हो चुके थे। गौतम ने उन्हीं तीर्थङ्करों के अनुकूल या अन्य त्यागी योगियों के साथ तपस्या के कठिन मार्ग का अनुसरण किया और उरुध्वत्वा कान्त में पाँच वर्ष तपस्वियों के साथ जोर तप आरम्भ किया। घाम शीत घाव वर्षा से शरीर को निराश्रित रख, भोजन का त्याग कर और साँस को बन्द कर इनने तरह-२ की क्रियाएँ कीं, पर सभी व्यर्थ अपने शरीर और शरीरों के लिये जिस स्थायी शान्ति और सबे सुख की खोज में गौतम ने यह साधना आरम्भ की थी उसकी प्राप्ति तपस्या से नहीं हुई, कोई भी अलौकिक प्रकाश हृदय में आलोकमय नहीं कर सका। तब गौतम ने पुनः भोजन-जल ग्रहण किया और वहाँ से बुद्धगया पहुँचे। बुद्धगया में उन ग्राह्मणों के योग प्रथा के अनुसार पवित्र पीपल वृक्ष के नीचे भजन (व्यान) आरम्भ किया और निश्चिन्त योग समाधि में

“बुद्ध की आरम्भिक तपस्या के लिखित विवरणों से विद्विष्टा है कि आरम्भ में उनने तीर्थङ्करों की दिनचर्या का पालन आरम्भ किया, पर वह उन्हें प्रिय नहीं हुआ। अतः उनने कायताप प्रथा का ध्यान को भी त्याग्य कहा और जैन-परम्परा से भी गृह्य नवपथ का

होकर सुख-दुःख के कारणों पर विचार करने लगे<sup>६</sup> । सत्य व भ्रम, भला व बुरा, ज्ञान व अज्ञान, आलोक व अंधकार के भिन्न २ दृश्य गौतम के दिव्य चक्षु के सामने आए; संसार की मनोहारणी छटाएँ भी सामने आईं और चली गईं; सौन्दर्योपभोग की लालसाएँ लोभ दिखा २ कर लौट गईं; मायावी मार की पुत्रियों ने अपने प्रलोभनों के पुष्पवाण भी छोड़े, पर वे येराम सिद्ध हुए । गौतम शान्त स्थिर निर्मोहभाव से अपने जीधन-ध्येय को विचारते रहे, अन्त में नंग्राम धन्द हुआ और गौतम के हृदय में प्रकाश का आगमन होने लगा, ध्यान की चारों अवस्थाओं को उगने समाप्त किया । अब गौतम ने हृदयालोक में शान्ति की मञ्जुल मूर्ति को विद्यमान पाया, उसके पैरों के नीचे तृष्णा रौंदी पड़ी थी और काम पराजित हो अदृश्य हो गया था । गौतम के अन्तस्तल से आवाज़ आ रही थी—<sup>७</sup> “नश्यतनरूपी

“In this he merely conformed to the Hindu yoga—a method of attaining mystic union with the Deity” Sir M. M. Williams . Buddhism, p 31-32.

ध्यान शब्द ‘धै’ धातु से है, प्रसिद्ध गायत्रीमंत्र में भी इसका प्रयोग ‘धीमहि’ शब्द में किया गया है और योग द्वारा भी इसको विशेष मान दिया गया । ध्यान द्वारा दोष दूरीकरण का उल्लेख मनुस्मृति ६-७९ में है और गीता ६-११, १२, २५ में भी इसका सुन्दर वर्णन मिलता है ।

<sup>७</sup> धम्मपद—“अनेकजातिसंसारं सन्धाविस्सं भनिव्विस्सं ।

गहकारकं गवेसन्तो दुक्खा जात पुनपुनं ॥१५३॥  
गहकारकं दिट्ठोऽसि पुन गेहं न काहसि  
सन्धा ते कामुका भग्गा गहकूटं विमह्वितं  
विमह्वरगतं विलं तण्हरनं कययज्जया ॥१५४॥

गृह के कारक के पीछे अनेकों जन्म व्यतीत हुए; जन्ममरण-दुःख लौट २ कर आते ही रहे, पर अब उसका अन्त हुआ; क्योंकि तन्हा ( तृष्णा ) के नाश से आवागमन का मूलोच्छेद हो सका और आगे नश्वर गृह का निर्माण भी नहीं होगा ।” गौतम ने इस पवित्र घाणी में अपने आनन्द को अनुभूत किया, यही उनके भविष्य का निर्माता था और इसी से उन्हें शान्ति प्राप्त हुई। अब उन्हें इस रूप में प्राप्त निर्वाण-दायिनी निवृत्ति का ही भोग करना था, पर उनका ध्यान अपनापन के अतिरिक्त औरों के प्रति भी था, इस कारण वह अपने संतापग्रस्त भाइयों के कल्याणार्थ शिक्षा के प्रवृत्ति-मार्ग पर हड़ हुए । जिस पर उनके चित्त में बितर्क भी पैदा हुआ— “मैंने गंभीर, दुर्दर्शन, दुरक्षेय, शांत, उत्तम, नर्क से अप्राप्य, निपुण, परिडत्ता द्वारा जानने योग्य, इस धर्म को पा लिया । यह जनता काम-नृष्णा रमण करनेवाली काम-रत काम में प्रसन्न है । . . . . मैं यदि धर्मोपदेश भी करूँ और दूसरे उसको समझ पायें, तो मेरे लिये यह

Sumangala—Vilasini General introduction 46, p. 16

‘ विनयषिट्क : महावग्ग १-५ महायावन कथा, अनुवाद पृ० ७८

पं० रामचन्द्र शुक्ल : बुद्धचरित, पृ० १४५—

“आय बोव्वा ‘बुद्ध हो यदि करौ तुम आनंद,  
जाय भट्ठकन देहु औरन, फिरौ तुम स्वच्छंद ।

गुनौ तुम हो तुमहि, उठिकै मिलौ देवन माहि,  
अमर है, निर्दंद है, जे अरत चिन्ता नाहि ।’

बुद्ध बोधे कहत उत्तम जाहि नू, है नीच;  
मार्थ में रत होय जे बहु जाय निनके बीच ॥”

नरहुद्र, और पीडामात्र होगी।" यह उन्साह को ठंडा कर देनेवाला विकल्प था, इससे संकल्प का मार्ग दुष्कर प्रतीत हो सकता था। पर सौभाग्य कि ब्रह्मा सहपति ने प्रकट होकर भगवान् से निवेदन किया—

"उत्थेहि वीर विजितसंगम सत्थवाह अनण विवर लोकं, देसेतु भगवा धम्मं अन्धातारो भविस्सन्तीति ॥"

स्व-प्रकाश द्वारा अज्ञानांधकार को दूर करने को समुत्तम बुद्ध गौतम ने अपनी यात्रा शुरू की। सर्वप्रथम उन्हें राजगृह के दोनों आचार्यों की याद आई, पर शीघ्र ही उनके स्वर्गवासी होने का समाचार मिला। पश्चात् बुद्ध ने अपने साथ तप आरम्भ करनेवाले पाँचों तपस्वियों से मिलने की इच्छा की, वे वारणासी के ऋषिपतन मृगदाव में विहार कर रहे थे। बुद्ध ने ब्राह्मणधर्म-केन्द्र बनारस को ग्रंस्थान किया। राह में आजीवक सम्प्रदाय के उपक नामक एक तपस्वी ने गौतम के मुखमण्डल के अति परिशुद्ध होने का कारण पूछा, जिसपर बुद्ध ने अपने पवित्र उच्च नव ज्ञान के लक्ष्य को प्रकट करते हुए कहा—“धम्मचक्रं पवत्ते तु गच्छामि काशिनं पुरम्।”

बनारस में पञ्चवर्गीय भिक्षु बुद्ध की शिक्षा से प्रभावित हो बुद्ध-संघ में सम्मिलित हुए, उस समय बुद्ध और उन पाँच दीक्षित तपस्वियों द्वारा प्रथम बुद्धसंघ निर्मित हुआ। वहाँ बुद्ध ने उन भिक्षुओं को अपने उद्देश्य का उपदेश दिया—“भिक्षुओ ! संसार-त्यागियों को काम और आत्म-

<sup>१</sup> विनयपिटकम् : महावग्ग १-५ <sup>२</sup> विनयपिटकम् : महावग्ग १-६, ८

<sup>३</sup> विनयपिटक . महावग्ग १-६-धर्मचक्र-प्रवर्त्तन, अ० ५० ८०-८१

क्रमशः की अतियों का त्याग करना चाहिए और इनके बीच के मध्यम प्रतिपद पर चलते हुए तयागन द्वारा आविष्टत आर्य-अष्टांगिक मार्ग के साधनों द्वारा दूरदर्शिता, बुद्धि, उपशम ज्ञान, सम्योधि, तृष्णानाश और निर्माण प्राप्त करना चाहिए ।” फिर बुद्ध ने अग्रिय-सत्त्वानि (आर्य-सत्त्वानि) की शिक्षा दी— “संसार में चारों ओर दुःख ही दुःख है। जन्म भी दुःख है, जरा भी दुःख है, व्याधि भी दुःख है, अप्रियों का संयोग दुःख है, प्रियों का वियोग भी दुःख है, इच्छा करने पर किसी चीज का नहीं मिलना भी दुःख है। संक्षेप में सारे भौतिक अमौतिक पदार्थ ही दुःख हैं। दुःख राग या तृष्णा से पैदा होता है, तृष्णा के तीन प्रकार हैं—काम, विभव, मय। दुःख का नाश राग तृष्णा और काम के ही नाश के साथ होता है। राग-तृष्णा, काम और दुःखों का नाश आर्य-अष्टांगिक मार्ग (आर्य-अष्टांगिक मार्ग) के ग्रहण से सम्भव है वे मार्ग हैं—ठीक-दृष्टि, ठीक-संकल्प, ठीक-वचन, ठीक-कर्म, ठीक-अधिका, ठीक-स्मृति, ठीक-समाधि ।” इस शिक्षा से संतुष्ट हो पञ्चवर्गीय भिक्षुओं ने बुद्ध के भाषण का अभिग्रादन किया। यही

“बुद्ध के आर्य-सत्य चार हैं—दुःख-सत्य, समुदाय-सत्य, निरोध-सत्य, मार्ग-सत्य। दुःख-सत्य के अन्तर्गत दुःख आठ प्रकार के हैं—जाति, जरा, व्याधि, मरण, प्रिय-विप्रयोग, अप्रिय-संप्रयोग, यद्यपि इच्छन् नो रुमति तमपि, पंच उपादान स्कन्ध। पंच स्कन्ध हैं—विज्ञान, संस्कार, संज्ञा, वेदना, रूप। समुदाय-सत्य के भीतर दुःख कारण हैं, वे संव १२ हैं जो निदान कहलाते हैं—अविद्या, संस्कार, विज्ञान, नाम रूप, पदायतन, स्पर्श, वेदना, तृष्णा, उपादान, मय, जाति जरा-मरण। निरोध-सत्य का सम्बन्ध अहंत्व व निर्वाण से है।

उनका धर्मचक्र—प्रवर्त्तन था, जिसपर भूमि के देवताओं ने शब्द किया—“भगवान् ने यह चारणसी के ऋषिपतन मृगदाव में उस अनुपम धर्म के चक्के को घुमाया जोकि किसी भी साधु, ब्राह्मण, देवता, मार, ब्रह्मा या संसार के किसी व्यक्ति से रोका नहीं जा सकता।”<sup>12</sup>

तृष्णा और काम के पूर्ण त्याग के निमित्त बुद्ध ने अपनी नई उक्ति उपस्थित की, जिसके समझाने में उनने सिद्धान्तनय व देशान्तनय का आधार लिया और सूत्र भी नीतार्थ व नेयार्थ प्रस्तुत किये; भिन्न २ रुचि व योग्यता के मनुष्यों के लिये उनने शिक्षा के यान भी भिन्न बनाए।<sup>13</sup> किन्तु शिक्षाओं का सार एक ही रहा।<sup>14</sup> उनने द्रव्ययज्ञ का परिहारा कर शान्त्यज्ञ को ग्रहण किया और मनुष्य को कम्मदायाद बताते हुए कर्म को उनकी अपनी सम्पत्ति कहा। उनने स्पष्ट शब्दों में पुनर्जन्म का कारण कम्मयोनि को मानते हुए कर्म को ‘कम्मप्रतिशरण’ भी कहा।<sup>15</sup> परन्तु आत्मविदों के ‘आत्मन्’ से उनका

<sup>12</sup> विनयपिटक : महावग्ग १-६ धर्मचक्रप्रवर्त्तन, अनुवाद पृ० ८२ ।

<sup>13</sup> लंकावतार सूत्र—“देवयानं ब्रह्मयानं धावकीयं तथैव च ।

तथागां च प्रत्येकं यानान् एतान् वदाम्यहम् ॥”

“परिकर्षणार्थं बालानां यानभेदां वदाम्यहम्” ॥

<sup>14</sup> सर्वदर्शनसंग्रह : बांधिचित्तविवरणे—“दर्शना लोकनायानां सत्त्वाशयवशानगाः । भिद्यते बहुधा लोके उपायैर्बहुभिः किला ॥”

<sup>15</sup> मज्झिमनिकाय-पृ० २३ दीर्घनिकाय : पात्तिक सुत्तन्त

The questions of king Milind, pp. 105-6 “Just so great king it is through the influence of karma that that brings in purgatory, though they burn for thousands of years, yet are they not destroyed. If they are reborn there, there

मतभेद रहा। जिसका कारण संभ्रमते हुए बुद्ध ने ही कहा है—<sup>१५</sup>“मैं ईश्वर से सृष्टि को बनलानेवाले धर्मों और ब्राह्मणों के ब्रह्मवाद को जानता हूँ, किन्तु उन्हें जानकर मैं अपने ज्ञान को गढ़ला नहीं कर सकता। मेरा विषय सृष्टि का आरम्भ या मनुष्य का आरम्भ नहीं है। बोधिसत्व का आधार युक्तिशरण है, धर्मशरण है—पुद्गलशरण नहीं।” ऐसे सिद्धान्त के साथ तृष्णा-काम के नाश-निमित्त बुद्ध ने सिद्धान्त बनाया—<sup>१६</sup>“दुःखों की उत्पत्ति काम से होती है और काम का उद्गम अहंकार व ममकार है, अहंकार आत्मन् के भाव से पैदा होता है और ममकार पंचस्कन्धयुक्त आत्मीय विचारों का भाव है। आत्मन् धाम्मय में प्रवृत्तिसत् है, द्रव्यसत् नहीं। रूप, वेदना, संज्ञा, संस्कार व विज्ञान पंचस्कन्ध हैं, ये आत्मीय के साथ आत्ममोह पैदा करते हैं, जो सत्कार्यदृष्टिवाले आत्मन् को सत्य समझने हैं ये आत्मीय में लीन रहा करते और इसके मोह का कदापि त्याग नहीं कर सकते। इसकारण योगी संकलेश की कारण आत्ममोह को ही जानकर आत्मन् का त्याग करते हैं। अतः अनात्मवादी होना ही ठीक है। अनात्मन् या शून्यता या नैरात्म्य ही सत्य है, इस अनुभव के ज्ञान को आत्ममोह नहीं हो पाता, तभी निर्वाण की प्राप्ति होती है।

do they grow up, and there do they die. For this, O King, has been declared by the Blessed One: He does not die until that evil karma is exhausted.”

<sup>१५</sup> मध्यमकावतार ६-१२३; विनयपिटकम्—महासंग १-६—३८,

<sup>१६</sup> मध्यमप्रमकारिका ३८-२५

नेपाण की प्राप्ति ही सच्चा सुख है, जिस समय तृष्णा-राग-  
मम का ज्वर कोई संताप नहीं पहुँचा सकता ।”

बुद्ध का यह ‘अनात्मन्’ श्रौपनिषदिक शुद्ध ज्ञानवाद का  
ही दूसरा नाम या स्वरूप था और बुद्ध द्वारा इस नाम के  
देय जाने का भी उस समय एक प्रधान कारण था । बुद्ध  
के सामने-आत्मा पर दो मत प्रचलित थे । ब्राह्मण, योगी  
प्रादि का कहना था कि आत्मा शरीर के भीतर व शरीर  
से भिन्न कोई नित्य चेतन कूटस्थ वस्तु है जिसके शरीरान्तर  
में चले जाने से शरीर निष्प्रभ व्यर्थ व चेष्टारहित हो जाना  
है, किन्तु व्यवहारनय में ‘सर्वं सत्त्विदं ब्रह्म’ व ‘सोऽहं’  
द्वारा इसका दुरुपयोग होते बुद्ध ने देखा, सोचा कि क्यों ब्रह्मा  
के अभाव में ज्ञानवादी भी अज्ञ अलगद-गवेपी की भाँति राग-  
द्वेष-काम-तृष्णा के अधीन आत्मप्रिय ही हो रहे हैं, परार्थ  
में आत्मत्याग को कहीं मान नहीं है” । अतः बुद्ध ने इस  
दोष को त्याज्य माना । जो इस दोष के मूल आत्मवाद को  
नहीं माननेवाले दूसरे दल के लोग थे उनसे बुद्ध ने सुना  
कि शरीर से भिन्न आत्मा कोई वस्तु है ही नहीं, शरीर में  
प्रभाव व चेष्टा का होना भिन्न २ परिणाम में मिश्रित रसों  
का फल है । यह आत्मज्ञान के त्याग की वह चरम सीमा थी  
जिससे और भी बुराइयाँ जन-समाज में सम्भव थीं । इस  
हेतु बुद्ध ने न रूपनाम-गत आत्मा को स्पष्टतः स्वीकार किया,  
न शुद्ध आत्मा का खंडन किया, अर्थात् उनने न आत्मा को

“मज्झिमनिकाय, अलगादूपम-सुत्तन्त, अनु० राहुल सांक्रत्यायन—



सर्वथा नित्य माना न सर्वथा अनित्य <sup>२०</sup> । उनने अध्यात्म-परिवर्त्तन और स्कन्धयोगोपन्न शक्ति को अपनी शिष्याओं में समुचित मान देते हुए 'अनात्मन्' सिद्धान्त का प्रचार आरम्भ किया, और सर्वदा अपने को अनित्य दुःस्वरूप इंद्रियादि अनात्मा से भिन्न समझते हुए वह प्रज्ञा-मण्डपा के ज्ञानदान में तत्पर रहे । <sup>२१</sup> तदनुकूल उनने घनने-विगडने वाली सर्वावस्थाओं के अनित्य होने का उपदेश दिया और प्रत्येक के द्विये निर्वाणदशा को-नित्य माना । इस निर्वाण का स्वरूप अपने व्यक्तित्व का, त्याग कर ज्ञानज्ञ नित्य आनन्दमय अमरत्व में लीन होना है, जिसको श्रेष्ठता समझाते हुए बुद्ध से कहीं पहले यम ने शुद्ध आत्मज्ञान जिज्ञासु नाचिकेता को 'गौतम' नाम से सम्बोधित करते हुए उपदेश दिया था—<sup>२२</sup> “हन त इदं प्रउद्यामि गुह्यं ब्रह्म सनातनं ।

यथा च मरणं प्राप्य आत्मा भवति गौतम ॥ <sup>२</sup>

<sup>२०</sup> दोनों के एकान्त मानने से जो दोष सम्भव है उसे दर्शाते हुए, वामी समंतभद्र ने 'भास्यमांशांश' में कहा है—

“नित्वावकान्तपक्षेऽपि विक्रिया नोपपद्यते ।

प्रागेव कारकमात्रं क प्रमाणं क तत् फलं ॥२७॥

सगिर्हकान्तपक्षेऽपि प्रेत्यभावाद्यसंभवः ।

प्रत्यभिज्ञावशात्तत्र कार्यांशं क्व फलं ॥२८॥”

<sup>२१</sup> मत्स्यमनिकाव, मयभेरव-मुद्रन्त (४)—“पण्णाए सम्पन्नोऽहं  
सिन्, ये हि वो भरिया पण्णा संपन्ना अरण्णे । ते सं अहं अण्णतपो,  
एतं अहं माह्ना पण्णा संपदं अतानि संपरसमानो मिण्णोपत्तामं अरण  
विहाणप ।”

<sup>२२</sup> कठोपनिषद् अ० २-व० ५-६; अ० २-व० ६-१५

यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा ये ऽस्य हृदि श्रिताः ।  
अथ मर्त्योऽमृतो भवत्यत्र ब्रह्म समश्नुते ॥”

वस्तुतः यह अनात्मन् का दृढ़ज्ञानपक्ष था और उसे कट्टर-ज्ञानवादियों को ही भाँति ‘ईश्वर’ के पृथक् निरूपण को भी आवश्यकता नहीं हुई। तीर्थङ्करों ने भी जगत् को अनन्त व अनादि मान आत्मा के अस्तित्व से ही संतोष धारण किया था वे जगन्निर्माता किसी ईश्वर की खोज में व्याकुल नहीं हुए, क्योंकि जैनतत्त्वज्ञान में शुद्ध स्वयं चैतन्यमय अविनाशी पूर्ण आत्मा के बाद किसी परमात्मा को जगह नहीं रह जाती थी<sup>१</sup>। बुद्धने भी अस्पष्टरूप में वैसी ही शुद्ध आत्मा का अवलम्बन किया, इस हेतु उन्हें भी उससे भिन्न किसी परमात्मा या ईश्वर की ज़रूरत नहीं रह गई। फलतः उनने अनात्मन्-सिद्धान्त में जगत् के कर्ता किसी ईश्वर को कतिपय शब्दों में स्थान नहीं दिया, बल्कि व्यवहारमय के दृष्टान्त द्वारा समझाया कि कोई वैसे अनन्त ज्ञान शक्ति व सुख के स्वामी का विचार कैसे कर सकता है जो अपने बच्चों को पैदा कर आपही दीर्घ काल तक नरक में डाले रहे; या पैदाकर उसे संसार में भेज देवे जिसमें वह उसके जानने में ऐसा अपराध करे जिसके दण्ड में आजीवन कैद में रहना पड़े<sup>२</sup>। पर ईश्वर के नहीं

<sup>१</sup> ज्ञानार्णवे- “अनादिनिधनः सो ऽयं मयं सिद्धोऽप्यनन्दरः

अनीश्वरोऽपि जीवादिपदार्थैः संभृतो भृशम् ॥४-११॥

यत्रैते जन्तवः सर्वे नानागतिषु संस्थिताः ।

उत्पद्यन्ते विपद्यन्ते कर्मपाशवशं गताः ॥ ५-११ ॥”

११. George Grim : The Doctrine of the Buddha, p. 306.—“How can human insight bear the thought of a God who creates and destroys worlds of beings?”

मानने से ही ईश्वरवादियों के उन्नत आदर्श का अभाव उनकी शिक्षाओं में नहीं रहा, क्योंकि ईश्वर-प्रेमी ईश्वरप्राप्ति द्वारा जैसे मोक्ष की चाहना करते थे उसका समरूप निर्वाण बुद्धमत में जीवन का सर्वश्रेष्ठ ध्येय रहा ।

बुद्ध का निर्वाण भी नियतसुख स्थान स्वर्ग से भिन्न था, वह बुद्धक्षेत्र भी नहीं था, बल्कि बुद्धदशा का अमर शान्त निरंजन जीवन था । वह अभावरूप न होकर शुद्ध आत्मा का अज्ञात अमर अनुभवगम्य, योगक्षेम, जरारहित, शोकहीन, अनुत्तर स्वभाव था <sup>२१</sup> । निर्वाण इस प्रकार स्वर्गीय आनन्द होते

power, creating beings whom he knows to be condemned in an overwhelming majority to eternal damnation in a hell. What would we think of a father who would send his child into the world, knowing for certain that it would later on commit 'voluntarily' a crime that would be punished with life-long imprisonment."

<sup>२१</sup> मज्झिमनिकाय, महामासुखसुत्तन्त (६४)—“यह उन धर्मों से चित्त को निवारण करके अमृत (= निर्वाण) धाम (= पद) की ओर चित्त को प्रकाश करता है—यह शांत प्रणीत (= उत्तम) है, जो कि यह संस्कारों का शमन, सारी उपाधियों का परित्याग, तृष्णा का क्षय, विराग, निरोध (रूपी) निर्वाण है ।” अनु० राहुल साकृबापन, पृ० २५६

<sup>२</sup> मज्झिमनिकाय, अस्सि-परियेसन (पाप्त-राप्ति) सूत्तन्त—“निग्यान परियेसमानं अज्ञातं अनुत्तरं योगक्षेमं अज्ञातमं । अज्ञरं अव्याधि अमर्यं अज्ञोर्कं असंकिट्ट । अधिगतो खोमं अयं धम्मो गंभीरो दुरसो दुरनुबोधो सन्तो पणीतो, अतस्कावचरो, निपुणो, पंडित-

मरण के उपरान्त मिलनेवाला नहीं था, वह इसी जीवन में लभ्य धर्मपद से उच्च आनन्द की दशा का घोटक था। संसार में उनके पुरुषों के लिए वह एक पवित्र आदर्श था, जो सारि-पुत्र के अनुकूल काम-धृष्ट-अज्ञान-जरा 'से रहित था। वह एक नया जीवन था जिसमें पूर्ण शान्ति थी, निर्भयता थी, मृत्युभय पर विजयोल्लास था, अमृतत्व की एह धारणा थी और तृष्णा से रहित योगक्षेम था। मृत्यु के विकराल भय से अमर होने के तरह २ के विश्वास अन्य सिद्ध दिया करते थे पर अधिकांश में वे अमृतत्व को मृत्यु के बाद लभ्य कहते थे; अनात्मन् ने उसी विश्वास को निर्वाण द्वारा जीवन में ही लभ्य कहा और सांख्य वेदान्त तथा गीता की नाई कर्म-शीलता से संयुक्त मानव विश्वव्यापकता को दूसरे शब्दों में निर्वाण द्वारा प्रकाशित किया। निर्वाण अर्हत की मरणदशा की समानता रखता था और इस प्रकार उसकी अपनी स्वतंत्र सत्यता थी, जिसके साथ वैयक्तिक कर्मफल का अवशेष नहीं रह जाता था। उसकी ऐसी अनिर्वचनीया सत्यता में न जन्म था न मरण, न उपाधि थी न उपादान, न स्कन्ध था न संस्कार या विज्ञान, न जल था न आकाश; वह शिक्षा-समुच्चय के शब्दों में भिन्न अनश्वर विज्ञान था जिसमें सत्यता ही नहीं प्रियता और सुमगता भी थी। यह कोरा शून्य नाश तो कदापि नहीं था, बल्कि नाश से बचने का अवल विश्वास था यद्यपि भाव और प्रपञ्च से मुक्त करने वाला था। सारांश कि ध्रुव शुभ व सुखमय निर्वाण ध्यान व ज्ञान से संलग्न दुःखनाश और शान्ति-लाभ द्वारा आचार-श्रेष्ठ महापुरुषों के निर्माण के लक्ष्य की ओर प्रवाहित होनेवाला आध्यात्मिक स्रोत था, जो बुद्ध के

अनात्मन् आधरण से आच्छादित होने पर भी सनातन महास्रोत की एक शाखा रूप में प्रकट होकर तृष्णा काम-दग्ध जीवों को परम शान्ति देने के लिये पैदा हुआ था।

'अनात्मन्' के ऐसे स्वरूप पर ध्यान देने से विदित होता है कि बुद्ध ने 'धर्म-चक्र-परिवर्तन' कर वास्तव में सनातन-मार्ग से विचलित स्वकालीन आर्य-समाज को पुनः पुराने मार्ग पर ही लाकर सामाजिक घृणा-राग-द्वेष आदि द्वारा किये जाते अधर्म को रोकने का यत्न किया। पर बनने "आत्मानं चेद्विजानीयादयस्मीति पुरुषः" के <sup>२०</sup> आत्मवादीत्व से जो अहंकार फैल रहा था उसे दूर करना श्रेयस्कर समझा और "द्वितीयाद् वै भयं भवति" को <sup>२१</sup> भी 'अस्तीति' से रहित नष्ट व्याख्या कर पारस्परिक द्वैत के नाश पर ध्यान दिया। अनात्मन् के समझाने की युक्ति में नवीनता अवश्य थी, किन्तु उसका प्राण व शरीर पूर्वप्रचारित सिद्धान्तों से ही बना था <sup>२२</sup>। क्योंकि तपस्या के पूर्व बुद्ध ने जो शिक्षा ब्राह्मण-दर्शन से ली थी उसकी छाप उन पर विद्यमान रही, उसीसे उन्हें योग में प्रवृत्ति हुई और जान पड़ता है कि उसी कारण से सफलता के बाद बुद्ध ने सर्वप्रथम अपने उन्हीं गुरुओं के दर्शन का विचार किया, पर वे स्वर्गगत हो चुके थे।

<sup>२०</sup> बृहदारण्यकोप० ४-४-१२

<sup>२१</sup> बृहदारण्यकोप० १-४-२

<sup>२२</sup> "This teaching contains, in itself, absolutely nothing new, on the contrary, it is entirely identical with the corresponding Brahmanical doctrine, only the fashion in which proclaimed and disseminated it was something altogether novel and unwonted" Weber . History of Indian

पुनः काम्यचक्र को दूषित बतानेवाले तत्त्वज्ञान से ही आन्तरिक ज्ञान का प्रकाश बुद्ध ने भी प्राप्त किया और 'चित्तवृत्ति-निरोध' के योग को चार अवस्थाओं को पार कर बुद्धावस्था की उनने प्राप्ति की। 'अरिय सञ्चानि' की शिक्षा अत्यारम्भ में देने की स्वीकृति बुद्ध ने स्वयं की और पीछे दुःखमय संसार से अमृतत्व पाने की शिक्षा भी ब्राह्मणदर्शनों के ही अनुकूल हुआ जिसके उद्देश्य को सर्वप्रथम सांख्य ने <sup>२०</sup> प्रकट किया था—“दुःखत्रयाभिघाताज्जिज्ञासा तदभिघातके हेतौ।” बुद्ध की अनात्मनू व्याख्या का आरंभ भी बृहदारण्यक के <sup>२१</sup> “येतत्प्रेयः पुत्रात्प्रेयो वित्तात्प्रेयोऽन्यस्मात्सर्वस्मादनन्तरं यदयमात्मा। स योऽन्यमात्मनः प्रियं ब्रुवाणं ब्रूयात्प्रियं च रोत्स्यतीतीश्वरो ह तथैव स्वादात्मानमेव प्रियमुपासीत स य आत्मानमेव प्रियमुपास्ते न हास्यप्रियं प्रमायुक्तं भवति।” वचन से होता है। इसके दूसरे वचन में <sup>२२</sup> बुद्ध ने पाया कि इसी आत्म-प्रियता—“आत्मनः कामाय” के कारण संसार में प्रगाढ़ आसक्ति होती है, फिर वह इस आलोचन में लगे कि वैसी दशा में आत्मबन्धन की सारी सामग्रियों का ही शून्यरूप क्यों न समझ जाय। न रहे बाँस न बजे बाँसुरी। वही उनका नैराभ्यसिद्धान्त हुआ। उनने अनात्मनू का पक्ष लिया और आसक्ति के पदार्थों की अनित्यता समझाना आरंभ किया।

सांख्य ने प्रकृति को नित्य व सत्य कहा था और उसके कार्य का भोक्ता पुरुष को रक्खा था, यह धूममार्ग का प्रत्युत्तर था। बुद्ध ने इससे भिन्नता रखते भोगवृत्ति

<sup>२०</sup> सांख्यकारिका—१

<sup>२१</sup> बृहदारण्यकोप० १-४-८

<sup>२२</sup> बृहदारण्यकोप० २-४-५

में ही उदासीनता समाधिष्ट करने की चेष्टा कर वैदिक विचार-साहाय्य से काम का सर्वथा त्याग उत्तम समझा। पर संन्यास के तत्त्वज्ञान को वैसा ही स्थान दिया और अविद्या का अर्थ तत्त्व में मिथ्या प्रतिपत्ति करते हुए कहा—<sup>२२</sup>“तत्त्वे प्रतिपत्तिः मिथ्याप्रतिपत्तिः अज्ञानं अविद्या।” यह प्रज्ञा-पारमिता से दूर होती है। इति युक्तक में <sup>२५</sup> कहा गया कि दुर्भाग्य अविद्यामूलक है जो काम-वासना से पैदा हुआ करता है और संयुक्तनिकाय ने <sup>२५</sup> कहा कि सारी बुराइयों की जड़ अविद्या ही है।

बुद्ध के जीवन में ‘मार’ से विशेष संग्राम करने की अनेक घटनाएँ वर्णित हैं और मार पर विजयी होकर ही गौतम बुद्ध बन सके <sup>२६</sup>। बुद्ध के अनात्मन्-सिद्धान्त में इस प्रकार मार का प्रमुख स्थान है, पर इसकी छाप गौतम के विचारों पर वैदिक धारणाओं की ही जाननी चाहिए। कठोप-निषद् में नचिकेता का आख्यान है। नचिकेता ने अविद्या

<sup>२२</sup> शालिस्तम्बसूत्र, माध्यमिकावृत्ति, पृ० ५६४

<sup>२५</sup> इति युक्तक ४०, पृ० ३४

<sup>२५</sup> संयुक्तनिकाय ०-१

<sup>२६</sup> Dr. J. Deniker The Gods of Northern Buddhism- introduction, p x x - “To all the causes of difficulty inherent in his taste has been added the malevolence of Mara, the Genius of Evil and his personal enemy. . . . . But Sakya comes Victorious from these trials. It will be recognized that these narratives are a parable, easily comprehensible by the multitude, of the inward strife waged in the soul of Sakya between natural attachment to the outer world and pleasures of life and the total renunciation of the ascetic.”

का त्याग किया, ज्ञान को अपनाया, जीवों के प्रति दया कर-  
-अपने को मृत्युदेव यम के हवाले कराया, सांसारिक नाशशीला  
विभूतियों का उसने परित्याग किया, फलतः यम पर वह  
विजयी हुआ, यम के प्रलोभन व्यर्थ गए और अमृतत्व का  
रहस्य नचिकेता को प्रतिभाषित हुआ। गौतम के जीवन में  
इसका पूरा सादृश्य है<sup>३०</sup>। लत्रियकुमार होकर उसने आपही सुखों  
का त्याग किया, अविद्या से असंतुष्ट हो विद्या को श्रेयस्कर  
माना, सांसारिक सुखों का त्याग कर जीवनकल्याण के लिए  
भूखाप्यासा रह कर परम ज्ञान पाने की चेष्टा की, मार ने उस  
चेष्टा में अनेक विघ्न पहुँचाए अनन्त लोभ दिखलाए और  
समय २ पर प्रवृत्ति की ओर लगने की राय दी। पर गौतम को  
बुद्ध होने का उत्साह था, वह अमृतत्व के प्यासे थे, उन्हें मार  
पर सफलता मिली और ज्ञान पाकर वह पुनः नचिकेता की  
भाँति अपने स्वजनों की ओर लौटकर नए ज्ञान का प्रचार करने  
लगे। मार व मृत्यु दोनों ही मृ-मरना थातु से सिद्ध हैं, और  
बौद्ध ग्रन्थों में मार व मृत्यु (मृत्यु) का प्रयोग भी एक ही अर्थ  
में किया गया<sup>३१</sup> है। यम का सम्बन्ध मृत्यु से ही है और

३१. "If I am correct in my surmise as to the time of the production of this Upanishad, it contains an important contribution to the history of thought preparatory to Buddhist thought namely, we here find the Satan of the Buddhist world Mara, the Tempter, the demon death, foe of the deliverer, in the form of Mrtayu, the God of death." Oldenberg Buddha, p 54 5.

<sup>३०</sup> धम्मपद ३४—"मारधेयं पद्दातवे" ८६—"मच्चुधेयं सुदुरारं",  
४६—"उत्तवान मारस्स पप्पुप्फकानि भदस्स नं मच्चुराजस्स गच्छे",  
५७—"मारो ममांनं विन्दति" १७०—"मच्चुराजो न वसति।"



पद मृत्युदेव हैं। फलतः मारविजय का मूल नविकेनोपाख्यान में गौतम से पहले ही विद्यमान था, इसमें सन्देह नहीं और इस वर्णन से गौतम की शिक्षा भी अवश्य ही प्रभावित हुई।

काम या तृष्णा का त्याग बुद्ध की शिक्षाओं का दूसरा प्रमुख विषय था, बल्कि धम्मपद के अनुसार यह प्रकाश की १ ली किरण थी। इसका प्रचार करने में भी बुद्ध ने पुरातन विचारों से भारी सहायता पाई। संहिताकाल की श्रुतियों में काम-मम्बन्धी अनेक उल्लेख वर्तमान हैं और गीता तक उन पर रायें प्रकट होती गई हैं। बुद्ध ने वनपर विचार कर उसे ही दुःखों का मूलकारण पाया। ऋग्वेद का "कामस्तदग्रे समवर्तताधि" और अथर्ववेद में "आपा है—“क इदं कस्मा अश्रात कामः कामायादात्। कामो दाता कामः प्रतिप्रहीता काम समुद्रमा विधेश। कामेनत्या प्रति गृहामि कामैतस् ते।" इन वचनों में काम या तृष्णा समुद्र के सदृश अनन्त कही गई है जिस भाव को अथर्ववेद ने "अन्यत्र भी व्यक्त किया है—“ज्यायान् निमिपतोसि तिष्ठतो ज्यायान्समुद्रादसि काम मन्यो।" काम के स्वरूप पर अति सुन्दर सम्मति मनुस्मृति में भी दी गई है—

"न जातु कामः कामानामुपभोगेन शाम्यति।

हविषा कृष्णवर्त्मैव भूय एवामिचर्षते ॥"

तैत्तिरीय ब्राह्मण ने<sup>२३</sup> भी काम की विशालता की उपम

<sup>२४</sup> ऋग्वेद ४-१२९-४

<sup>२५</sup> अथर्ववेद ३-१-७

<sup>२६</sup> अथर्ववेद १-२-२३

<sup>२७</sup> मनुस्मृति २-९४

<sup>२८</sup> तैत्तिरीय ब्राह्मण २-२-५-३; २-४-९-५

समुद्र से देते हुए "समुद्र इव हि कामः । नैव हि कामस्यन्तोस्ति" प्रौर कठने<sup>४४</sup> काम को शान्त करने पर ही अमृतत्व को तुल्य बताया है, जिसपर बृहदारण्यक ने भी<sup>४५</sup> कहा है—  
'तदेष श्लोकोभवति—

यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि स्थिताः ।

अथ मर्त्योऽमृतो भवत्यत्र ब्रह्म समश्नुत इति ।"

यहिक बृहदारण्यक एक स्थल में अनात्मन् का स्पष्ट मूल आरोपित करते हुए कहता है— "याश्चरहेति होवाच यत्रास्य पुरुषस्य मृतस्याग्नि वागप्येति घातं प्राणश्चक्षुरादित्यं मनश्चन्द्रं दिशः श्रोत्रं पृथिवीं शरीरमाकाशमात्मा" निधीयते... नौ ह यदूचतुः कर्म ईव तदूचतुरथ यत्प्रशशत् सतुः कर्म ईव तत्प्रशशत् सतुः पुण्यो वै पुण्येन कर्मणा भवति पापः पापेनेति ततो जारत्कारव आर्त्तभाग उपरराम ।" इस कथन में आत्मा का आकाश में लीन होना कहा गया है और यह भी कि उस दशा में केवल कर्म या कर्मफल ही रह जाता है ।<sup>४६</sup>

एक प्रकार बुद्ध के अनात्मन्-सिद्धान्त व उससे सम्बन्ध रखनेवाले मुख्य विषय ब्राह्मणमत के प्राचीन सिद्धान्तों में

<sup>४४</sup> कठोपनिषद् ६-१४

<sup>४५</sup> बृहदारण्यकोप० ४-४-३

46 "In Brih 3 2-13 it is stated that after death the different parts of a person return to the different parts of Nature from whence they came, that even his soul (ātmā) goes into space and that only his *Karma* or effect of work remains over. This is out and out the Buddhist doctrine." Hume : The Thirteen Principal Upanishads, Introduction, p 6.

मूलभूत सिद्ध होते हैं। तैत्तिरीयोपनिषद् का अनात्म्य-रहस्य प्रकट करता है कि बुद्ध ने 'अनत्त' शब्द भी ब्राह्मण दर्शन से ही ग्रहण किया और अग्रक असत् सम्बन्धी पुराने धारणाओं को ध्यान में रखते हुए उसके अनिर्घयनीय स्वरूप पर अपना युक्तिनिपुण शिक्षा महल निर्मित किया<sup>१३</sup>। पदार्थ या तौ वनः ब्राह्मण दर्शन का अध्ययन किया या उस मूल पर विचारित जैनमत के सिद्धान्तों से अपना मन निश्चिन किया। पता चलत है कि आरम्भ में जैनमत के आचरण का पालन भी बुद्ध ने किया पर वह उसपर स्थिर नहीं रहे<sup>१४</sup>, फिर अपने ब्राह्मणमत से

<sup>१३</sup> तैत्तिरीयोपनिषद् २-७ "यदा ह्येवैष एतस्मिन्नरक्ष्येऽनात्म्येऽ निरुक्तेऽभिकल्पनेऽमयं प्रतिष्ठां विन्दते । अथ सोऽभयंगमो भवति" बृहदारण्यकोपनिषद् १-२-१ "नैवेह किञ्चिनाग्र भासांमृत्युर्नैवेद- मायवृत्तमासीदक्षनायाऽज्ञावापया हि मृत्युस्तन्मनोऽकुक्ताऽऽत्मन्वी- म्यामिति ।" कठोपनिषद् १-२ "मयत्तात् परः पुरयो व्यापकोऽकिञ्च- एव च ॥" ऋग्वेद १०-७२-२ "देवानां पश्यं युगे सतः सदजायत ॥"

जीवन व मृत्यु की दशाओं के सम्बन्ध में ऋग्वेद १०-१११-२ "यस्य छायामृतं यस्य मृत्यु कर्म देवाय इति विधेम" और उनकी अभिन्न अवस्था के विषय में ऋग्वेद १०-१२९-१, २ "नासदासीत्तौ सदासीत्तदानीं नासीदग्रो नो व्योमा परो यत्", "न मृत्युरामीदमृतं न तर्हि ॥ रात्र्या अह्ना आसीत्प्रकृतः ।"

<sup>१४</sup> मज्झिम-निकाय के महासीहनाद सुत्तम् (१२) में बुद्ध ने सारिपुत्र से अपनी तपस्या व मुनि-अवस्था का वर्णन करते हुए कहा है— "भच्छंको होमि . इत्थापलेखनो..... एकाहं व आहारं आहारेमि द्वीहिकं व आहारं आहारेमि, सत्ताहिकमि आहारं आहारेमि । इति 'अदमासिकंपि परिणाय भत्तमोज्जनानुयोगं अनुयुतो विहरामि...

अनुकूल निष्काम कर्म के मार्ग का चिन्तन किया । अन्तर, उसका भी त्याग कर घनने दोनों के बीच के मध्यम मार्ग को प्रपनाया । बुद्ध के प्रथम भाषण से ही यह प्रमाणित है कि इनका वद्देश्य था लोगों को कामयज्ञ व कायक्लेश की अतियों से बचा कर <sup>१९</sup> मध्य मार्ग पर अग्रसर करना । कामयज्ञ से ब्राह्मणों की यागिक विद्याओं की ओर और कायक्लेश से जैनियों के शरीर-शोषक तप की ओर बुद्धका संकेत प्रतीत होता है और इन दोनों के दोष-रूप को निकाल देने पर उनकी शिक्षा में जैनियों के पवित्र अहिंसात्मक आचार व ब्राह्मणों की आत्मबोधजनक ज्ञान-सम्बन्धिनी धारणाएँ शेष रह जाती हैं । किन्तु गौतम बुद्ध ने इनके निमित्त अपने को ग्रन्थ-प्रमाण के संकट में नहीं डाला, चाहे उसका जो भी कारण हो । उनसे बुद्धि व अनुभव की प्रामाणिकता पर तत्कालीन जैनमत के अनुकूल चारित्र्यसम्बन्धी वर्णनों की शिक्षा का आधार बनाया और मनुष्य का अपना मालिक आप कह उनके कल्याण को कर्मनय पर दृढ़ किया ।

केस्त मत्सुलोचको विहोमि केवयस्सु लोचनानुयोगं अनुयुत्तो, पावद्वद्विन्दुमिह विभे दया एच्च पदिता होति । माहं सुद्धे पाण विसगमते सघातं भायादेस्तंति । गामा—सो वत्तो सो सीनो एकोमिसनके वने । नगो न च भग्निं असोमो, एसनापसुतो मुनीति ॥”

इसमें वखरहित रहने, केशलोच किया के पालन व कायता-पाचार का जैसा वर्णन है वह जैनियों के आचार के अनुकूल है और दिगम्बर जैनमुनि की चर्चा से मेल रखता है । श्रीचट्टकेर स्वामी के प्राकृत-ग्रन्थ “मूलाचार” वर्णन जैनमुनि-क्रिया से इस भंश की पूरी-समानता है ।

पेसा करने में उन्हें न किसी ग्रन्थ से प्रमाण लेना पड़ा, न न्याय-नक्षत्र आदि की महायना में प्रमाण कोटि को सप्तान को आध्यात्मिकता हुई। पादविवादवाले विषयों से भी अपने को कुछ दूर हो रमते हुए उनमें उन्हें अनुमनस्य घोषित किया। तीर्थदूतों की शिक्षाओं में आत्मा पर अग्र्य कथन थे, पर वनकी व्याख्या में भी पहना बुद्ध को अच्छा नहीं लगा। निष्काम कर्म पर ही बुद्ध ने जोर दिया और काम-व्यामना-तृष्णा-कलाशा के त्याग को उत्तम कहा। कर्ममार्ग पर जैसा उपदेश उनमें दिया उससे विदित होता है कि गीता का कर्मनरोपदेश उन्हें प्रिय था और गीता के सिद्धान्त को सम्प्रदाय-रूप में प्रचार करना भी बुद्ध को अभिप्रेत हुआ<sup>१०</sup>। गीता-सिद्धान्त के साथ बुद्ध-मत के कतिपय प्रमुख विचारों की तुलना करने से इस सम्बन्ध में तनिक भी सन्देह नहीं रह जाता।

गीता में "कृष्ण ने अक्रपरिवर्तन का प्रसंग छेड़ते हुए कहा है—“यहति मे प्यतीतानि जन्मानि तवार्जुन,” किन्तु यह भेद कंचल कृष्ण ही जानते थे क्योंकि उनकी बुद्धि निष्काम कर्मयोग से निरञ्जन हो गई थी; फिर वनमें अर्जुन को देह-त्याग पर तथा ब्रह्मप्राप्ति के बाद पुनर्जन्म नहीं होने का भाषित किया—“त्यक्त्वा देहं पुनर्जन्म नैति मामेति सोऽर्जुन।”

<sup>१०</sup> Dr. Macnicol, Indian Theism, p. 65—“The Buddhist tradition certainly moves in a Krishnaite atmosphere . . . more or less altered and distorted, a certain Vishnuite inheritance survives, carried down by Buddhist currents”.

<sup>११</sup> गीता २-५; ३-१६ “एवं प्रवर्तितं चक्रं नापुनर्वततोह यः।”

<sup>१२</sup> गीता २-९; ८-१६ “मायुषेय तु कौन्तेय पुनर्जन्म ॥ दिषते।”

बुद्ध में भी ये बातें ज्योंकी त्यों मिलती हैं। बुद्ध की जो प्रथम श्रेष्ठा बनारस के मृगवन हुई उसका नाम है--“धम्म-चक्र-पवत्तन-सूत्त,”<sup>१३</sup> अर्थात्--“धम्म-चक्र प्रवर्तन-सूत्र” और आन्तरिक प्रकाश के आते ही बुद्ध को अनेक पूर्वजन्मों का स्मरण हो आया और उसे उनमें<sup>१४</sup> “अनेक जाति संसार” कहकर प्रकट भी किया। तदुपरान्त उनकी शिक्षा अनात्मन् पर हुई, जिसमें देहत्याग के उपरान्त पुनर्जन्म नहीं होने का समर्थन किया गया। गीता को यज्ञ प्रिय नहीं था, उसका ध्येय था मनुष्य को ऊँचा उठाकर कर्मशील बनाना और कर्म करते हुए भी विश्वव्याप्ति की भावना के निमित्त कर्मफल को ब्रह्मार्पण कर देना; बुद्ध की भी शिक्षा योगिक विवेचनों से रहित काम्य चक्र से दूर रह निष्काम होने की हुई और विश्व-प्रियता उसका ध्येय रहा, बुद्ध कर्मफलवादी थे, उनके मन में निर्वाणलाभ का एक मात्र उपाय कर्मबुद्धि ही थी। कृष्ण ने “यो मे भक्तः समप्रियः” के सिद्धान्त के साथ साथ ‘बुद्धौ-शरणमन्विच्छ’ का आदेश किया, ब्रह्मप्राप्ति का नाम निर्वाण-प्राप्ति दिया और निर्वाण को व्याख्या शान्ति से की। बुद्ध ने यही किया, उनमें स्वानुयायियों का संध भी बनाया,

<sup>१३</sup> श्री जगन्मोहन वर्मा : बुद्धदेव, पृ० १०६—“आग्नीवक के प्रश्न पर गौतम बुद्ध ने कहा—वाराणसी गमिष्यामि गत्वा वै काशिकां पुरीं । धर्मचक्रं प्रवर्तिष्ये लोकेस्वप्रतिवर्तितम् ॥

<sup>१४</sup> धम्मपद-त्रावगो ८

<sup>१५</sup> गीता २-४९, २-७२; “महानिर्वाणमृच्छति,” ६-१५ “शान्तिः निर्वाणपरमां मत्संस्थामधिगच्छति,”

‘बुद्धं शरणं गच्छामि’ की प्रतिज्ञा का नियम बनाया, ब्रह्मप्राप्ति के स्थान में अनिर्वचनीय निर्वाण को उपस्थित किया और निर्वाण की दशा में सच्ची शान्ति के उपभोग का कथन किया। संघ के बाहर घरेलू जीवन में जातिभेद अपरिहार्य था और वहां बौद्धमतानुयायी भी नीजजातिगत जन्म को पूर्वजन्मा-ज्जित पाप का फल मानते थे, भिक्षुओं द्वारा भी जात्याभिमान का सहसा परित्याग नहीं किया जा सका, तथापि संघजीवन के लिए बुद्ध ने शिक्षा दी कि जिस प्रकार गंगा-जमुना-सरयू-प्रभृति महानदियाँ समुद्र में मिलकर अपना २ नाम गँवा सागरांश हो जाती हैं उसी प्रकार क्षत्रिय-ब्राह्मण-वैश्य-शूद्र संघप्रविष्ट होकर अपने जातिगत पार्थक्य को गँवा एकसा धर्मण बनजाते हैं; “यह शिक्षा सर्वांश में कृष्ण की समशुद्धि-‘यो मे भक्तः समप्रियः’ के ही समान थी। अन्य विशेष समता यह है कि गीता में सांख्यमत का प्राचुर्य है और उसके सिद्धान्तों का विशद विवेचन नाना युक्तियों से किया गया है, जैसा करने में गीताकार ने सरल-सरल शैली में अविरोधात्मक भाष के साथ मध्यवर्ती पद का अनुसरण किया है; धर्ममूल वेद के सम्यग्ध में अर्जुन से कृष्ण ने कहा था—  
“‘त्रैगुण्यविषया वेदा निस्त्रैगुण्यो भवार्जुन’ और ब्रह्म के विद्वस्वरूप की ही दशति दुष्ट कर्म की ही प्रधान रक्खा था। बुद्ध ने भी अपनी शिक्षाओं में ब्रह्मनिष्ठ ब्राह्मणों का उल्लेख किया, वेद को विशेष स्थान नहीं दिया, वैदिक पद्धों का विरोध किया”।

<sup>१६</sup> श्री ईशान चन्द्रघोष : जातक २रा खण्ड, पुरातत्त्वारम्भ में।

<sup>१७</sup> गीता २-४५

<sup>१८</sup> Oldenberg: Buddha p 172 दीपनिकाय : भाग्य सुण १.

कर्म को विशेषता दी, निष्काम हो तृष्णा से दूर रहना कल्याणप्रद माना और योग तथा सांख्य के सिद्धान्तों का अपने षड्देशों में प्राचुर्य रखा। कोलब्रुक, हॉजसन, चर्नक, लैसेन, वेबर, डेविस आदि पश्चिमी विद्वानों ने सांख्य व बौद्धमत में समानता परिदर्शन कराते हुए बौद्धमत का आधार सांख्य के होने की जनश्रुति को प्रमाणित किया है<sup>१०</sup>। बुद्ध-मत में कपिल व पञ्चशिख बुद्ध के पूर्ववर्ती भी माने गए हैं और जिस कपिलायेंस्तु में गौतम का जन्म कहा जाता है उसका सम्बन्ध भी कपिल से प्रकट होता है<sup>११</sup>। सांख्यसूत्रों में<sup>१२</sup> "वृत्तयेः पञ्चतथ्यः", "तस्य च भेदास्तु पञ्चाशत्", "अशक्ति रथा त्रिशतिधा", "तुष्टिर्नगधा", "सिद्धिरष्टधा" आदि संख्या परक वचन आए हैं, उन के सदृश बुद्ध-शिक्षाओं में भी ई संख्यात्मक कथन यत्र तत्र मिलते हैं। सांख्य ने<sup>१३</sup> कहा था—

<sup>१०</sup> Colebrooke Miscellaneous Essays Vol I, p 240, JASB III p 522,

Weber. History of Indian Literature, p 284 "Buddhist tradition has itself preserved in individual traits a renunciance of this origin of Buddha's doctrine, and of its posteriority to and dependence upon the Sāṃkhya system, a far earlier date

<sup>११</sup> "The place was evidently named after the great sage in his honour, but it is not known whether he was born there or lived there" R Garbe Anuruddha's Commentary-introduction p २२

<sup>१२</sup> सांख्यप्रवचनसूत्र २-३३, कारिका ४६, सा० प्र० सूत्र ४-३८, ३-२९, ४-४० <sup>१३</sup> सांख्यप्रवचन सूत्र ६, ६ ८



“कहाँ कोई सुखी नहीं है, कहीं कोई है भी तो दुःख ही सामर्थ्यवान् है।” इसी विचार से बुद्ध का गृह त्याग हुआ था और वह नित्य सुख की खोज में वहिर्गत हुए थे। शरीर तपाने के विरुद्ध सांख्य व बौद्ध मत दोनों ही रहे। सांख्य के ‘नास्ति’ ‘नमे’ ‘नाहम्’ के अनुकूल ही बुद्ध का ‘अनात्मन्’ रहा और सांख्य के ‘संस्कार’ का प्रयोग भी बुद्ध ने ‘संस्कार’ द्वारा किया। ऐसा कर वैदिक धर्मानुयायियों द्वारा पददलित दीन-हीन-पुरुषों को शान-प्रकाश में लाकर धर्मवान् बनाना ही बुद्ध का लक्ष्य था। उसकी पूर्ति भी संघ-स्थापना द्वारा की गई, यह संघ ब्राह्मणों के चार-आश्रमों का ही एक आश्रम संन्यास का था; अन्तर यही था कि ब्राह्मण संन्यासियों से अधिक तत्परता बौद्ध संन्यासियों ने प्रचार-कार्य में दिखलाई, बौद्ध भिक्षुओं का वेश-भूषा भी वैदिक संन्यासियों के सदृश ही रक्खा गया।<sup>१३</sup> संघ में धर्म की शिक्षा तात्कालिक मागधी में ही दी जाती थी, क्योंकि संघ में आनेवालों में अधिकांश संस्कृत नहीं जानते थे। बुद्ध ने धार्मिक रुढ़ियों के कुफल पर विचार किया था, इस कारण सांख्य—गीतादि के मतों को समझाते हुए भी उनसे भिक्षुओं को उनसे बचकर विचारपूर्वक संघोपकार के कामों में लगे रहने का उपदेश दिया, वह अपने शिष्यों से सर्वदा कहते रहे—“परीदय भिक्षुको ग्राह्यमद्वचो न तु गौरवात्”

संघ की स्थापना होती गई और अनुयायी भी बढ़ते गए; बुद्ध ने अनात्मन् की शिक्षा उन्हें दी, किन्तु उनसे देखा कि अनात्मन् की उच्च शिक्षा सबों के लिये सुग्राह्य नहीं थी। कारण था कि उनके अनुयायियों में जो अपरिपक्व विचार के थे वे

<sup>१३</sup> Indian Theism, p. 34. Introduction to the Jain Sutras—S. B. E. Vol 21

उसे समझ नहीं सकते थे और संघ की वृद्धि के निमित्त संघ के बाहर की रुचि पर भी ध्यान रखना अनियमित था। सर्वप्रिय नये धर्म का निर्माण सहज नहीं था, अत्यन्त दुष्कर था। बुद्ध ने वेद को प्रधानता तो नहीं दी, क्योंकि वर्षों पहले से उसे दार्शनिक विचारों ने गोण बना रखा था, पर पूर्वजन्म-कृतफलाफलभोग और नित्य सुख के सर्वप्रिय होने के कारण उन्हें स्वीकार करना पड़ा। तो भी उनके सामने एक दूसरी भारी कठिनाई यह थी कि चामत्कारिक कृत्यों में साधारण पुरुषों का भारी विश्वास था और गौतम के संघ में जैसे ही लोग अधिक थे<sup>६४</sup>। यद्यपि वे अनात्मन् शिक्षा को मानते थे, उनकी पूर्व-धारणाएँ किसी प्रकार नष्ट नहीं की जा सकती थीं। इस पर भी जादू-टोने-मंत्र आदि की गहरी छाप को कम करने का प्रयत्न बुद्ध ने किया, उनकी शिक्षा हुई—“मैं इन चामत्कारिक कृत्यों के भयानक परिणाम को जानता हूँ, इस कारण इनसे घृणा करता हूँ बल्कि इनके कारण लज्जित होता हूँ।” तो भी पीछे उन्हें लाचार साधारण लोगों को प्रभावान्वित करने के लिए कुछ चमत्कारों को मानना पड़ा<sup>६५</sup> और उनसे लाम उठा

<sup>६४</sup> “Budha had naturally to be content with the vast majority of the Varātyās and the aboriginal inhabitants, who were not raised to the status of the sudras probably because of their not getting any opportunity of coming in contact with orthodox Brāhmanism” Benoytosh Bhattacharya, *Buddhist Esoterism*, pp 16 17

<sup>६५</sup> T W. Rhys David *Pali-English Dictionary*, p 121. cf *Buddhist Esoterism*, p 18.

<sup>६६</sup> “India in Budha’s time was so steeped in superstition

उनके शिष्यों ने बाद में धर्मग्रन्थों में वैसी बातों का काफी वर्णन किया। बुद्ध की जातक-कथाएँ चमत्कारपूर्ण हैं, ब्रह्मजालसूत्र में ऐसे ऐन्द्रजालिक विद्याओं के नाम मिलते हैं, जो बुद्ध के समय में प्रचलित थे और तिरच्छान कह कर जिन्हें बुद्ध ने घृणित कहा था। मझ्झीमूलकस्य में, जो ईसापूर्व १ ली शताब्दी के लगभग की रचना है, प्रायः गौतम के समय से प्रचलित अनेक मंत्र-मुद्रा मण्डल-धारिणियों के उल्लेख हैं। गौतम के समय में और अनुयायियों में संघ-भ्रम आदि के प्रचार के पर्याप्त प्रमाण पालीग्रन्थों में मिलते हैं, जिनके प्रल पर मानना पड़ता है कि ये विश्वास गौतम के पहले से समाज में इस प्रकार दृढ़भूत हो रहे थे कि उनका उन्मूलन नहीं किया जा सका। अनात्मन् की शिक्षा से प्रकाश फैला अदृश्य और कुछ काल तक भक्ति-भावना से बुद्धानुयायी उसका संदेश सुदूर स्थानों तक पहुँचाते रहे, पर धीरे २ अपने पूर्ववर्ती सिद्धान्तों की भाँति अनात्मन् भी सनातनस्रोत में शान्त पड़ने लगा और कुछ कारणों ने उसे एक समय पुनः पुरातन-गर्भ में विलीन कर दिया। यह इतिहास की एक अपूर्व धक्काकारिणी घटना है, क्योंकि बुद्ध की अनात्मन्-शिक्षा भारत में तरंगित हुई और भारत के पार्श्ववर्ती देशों तक फैली, पर कालान्तर में अपने उन्मत्स्थान में ही वह अदृश्य हो गई।

---

that any religion which dared forbid all kinds of magic sorcery and necromancy could hardly hope to withstand popular opposition. A clever organizer, as Budha was, he did not fail to notice the importance of incorporating magical practices in his religion to make it popular from all points of view and attract more adherent thereby." Buddhist Esoterism, pp 48-49

इस अघटन-घटन के ४ मुख्य कारण अनात्मन् से सम्यन्ध रखते पाए जाते हैं ।

अनात्मन् का निर्वाण-सिद्धान्त अत्युच्च था और यही उसके लोप का १ला कारण हुआ । निर्वाण की सन्तोषजनक निश्चित व्याख्या गौतम ने स्वयं भी नहीं की, वह अनुभव पर छोड़ दी गई पर बुद्ध ने उसका अर्थ, 'अभाव या सर्वथा नाश' भी नहीं किया । बुद्ध ऐसा अर्थ करते भी किस प्रकार जब वह राग, द्वेष व मोह की तीन तृष्णाश्रियों को बुझाकर ज्ञान-प्रकाशोदय के सहारे जीवनमुक्त अवस्था की परमानन्द-प्राप्ति के उपदेशक थे<sup>61</sup>, पर उनसे अनियर्चनीय व अतर्कनीय<sup>62</sup> निर्वाण के सम्यन्ध

<sup>61</sup> श्री बौद्ध साधु बी० आनन्द मैत्रेय ने १९३२ ई० १९ मई के Hindu Organ (जाफ़ना, सीलोन) में निर्वाण के सम्वन्धमें लिखा है—  
"Though it is neither this nor that, Nirvada is not nothingness, yet it is a third possibility" George Grimm Buddhist Wisdom, the mystery of the self, p. 57

मज्झिमनिकाय, मयमेखसुत्त चतुर्थ—“अयं सो मे ब्राह्मण रत्तिया पडिमे यामे तमो विहतो आलोको उत्पन्नो, यथा तं अप्पमत्तस्स आत्तापिनो पडित्तस्स विहरतो ।” मज्झिमनिकाय, मूळ परिणायसुत्तं पठमं—“योपि सो भिक्खवे भिक्खु ..... अत्तमनाते भिक्खु भगवतोभासितं अभिनंदुति ।”

धम्मपद-सुखवग्गो—“निघच्छापरमा रोगा सङ्खारपरमा दुखा ।

एवं जत्वा यथामूतं निब्बाणं परमं सुखं ॥२०३

आरोग्य परमा कामा सन्तुट्ठि परमं धनं ।

विस्सासपरमा जाति निब्बाणं परमं सुखं ॥२०४”

61, George Grimm : The Doctrine of the Buddha, p. 475

62, Liberated from what is called coporeality, Vachha, the

में जो अनेक अनुभवयोग्य विवरण दिये थे उनके अर्थ में उनके बाद अनर्थ किया जाने लगा और आवागमन से मुक्त होने की आशा में उसकी ओर आकर्षित होनेवाले बौद्धमतानुयायियों के पाण्डित्यहीन स्वमत भी निर्वाण की व्याख्या में मिश्रित होने लगे। जो लोग निर्वाण-गत की निश्चित अवस्था की खोज में व्याकुल हो रहे थे उन्हें शान्त करने के लिये भी धर्मोपदेकों को अपनी २ युक्तियाँ उपस्थित करनी पड़ीं। इस चलन में व्यतीत होते समय के साथ बुद्ध का निर्वाण भी बदलता गया। ईसा पूर्व पहली शताब्दी के मिलिन्द-पण्ह में<sup>६६</sup> निर्वाण का तो सुन्दर वर्णन किया गया, पर निर्वाणगत का स्वरूप अंकित नहीं हुआ, अतः यह अशान्ति बनी रही। अश्वघोष ने<sup>६७</sup> अपने सौन्दरानन्द काव्य में निर्वाण की तुलना सह्र की शान्ति से की जो द्वीनयान-मत की अन्तिम व्याख्या कही जा सकती है। यहाँ तक निर्वाण के भाव का अतिक्रमण नहीं हुआ। किन्तु महायानियों ने, निर्वाण पर मनन जारी रखता और कहा कि निर्वाण शून्य है, जिसका अर्थ माध्यमिकों ने किया—<sup>६८</sup> “अस्तिनास्तिदुमयानुभयचतुष्कोटि विनिर्मुक्तं शून्यरूपम्”, ईसावाद द्वितीय शताब्दी में नार्गजुन ने व्याख्या की—<sup>६९</sup> “अतस्तत्त्वं सदसदुमयानुभयात्मक-चतुष्कोण-विनिर्मुक्तं शून्यमेव।” किन्तु शून्यरूप किसी के लिए भी संतोष-

perfected one is indefinable, insoluable, immeasurable, like the ocean.”

<sup>६६</sup>. The Questions of king Miliada, S. B. E. Part II, p. 186—“The Outward form of Nirvana.”

<sup>६७</sup> अश्वघोष : सौन्दरानन्द १०-४१ से ६०

<sup>६८</sup> सर्वदर्शनसंग्रह, बौद्धदर्शन पृ० १४ <sup>६९</sup> मध्यमकारिका २:५३

जनक नहीं था। संतोषार्थ योगाचारियों ने शून्य के साथ विज्ञान को मिलाया और इससे कुछ काल तक शान्ति मिली, फिर वज्रयान-सिद्धान्त ने महासुखवाद को निर्वाण में मिश्रित किया। अब शून्यवाद के ३ तत्व हुए—शून्य, विज्ञान, महासुख। यह धारणा वज्रयान-मत के अनुकूल वज्र के सदृश दृढ़, अच्छेद्य, अभेद्य और अविनाशी समझी गई<sup>१२</sup>। वज्रयानियों ने स्थिर किया कि शून्य निरात्मा और एक देवी है, उस देवी के सनातन कोड़ में बोधिविन्द या विज्ञान बन्द है और वहीं अनन्त ऐश्वर्य के सुखों का उपभोग करता है। यह धारणा धीरे २ पतन-मार्ग की ओर इस तेजी से अनात्मन् को खींचती गई कि कोई नियम बौद्धों को अधःपतन से बचा नहीं सका और जो भय गौतम बुद्ध को महाप्रजावती गौतमी के विहार-प्रवेश के समय में हुआ था,<sup>१३</sup> वह विकराल रूप धारण कर बौद्धविहारों में प्रविष्ट हुआ और उसे प्रसने लगा।

बौद्धमत के हास का २रा कारण होतयान और महायान

<sup>१२</sup>. Buddhist Esotericism p 27 में—“हृदं सारमसौशीर्यं अष्टेद्याभेद्यकक्षणम् । अदाहि अविनाशि च शून्यता पञ्चमुच्यते ॥”

<sup>१३</sup>. A. Coomaraswamy Buddha and the Gospel of Buddhism, p. 161—162.

श्री जगन्मोहन वर्मा: बुद्धदेव, पृ० १५२—१५३ “महात्माबुद्धदेव ने पहले तो इन्कार किया और कहा कि स्त्रियों को प्रव्रज्या का सदा निषेध है। ब्रह्मचर्य बहुत कठिन है। जब पुरुष उसके पाछन करने में असमर्थ हैं तब स्त्रियों से क्या आशा की जा सकती है। पर आनन्द के बहुत कुछ कहने सुनने पर उन्होंने महा प्रजावती को अष्टांगी धर्म स्वीकार

नामक दो सम्प्रदायों का बनना हुआ<sup>१४</sup>। इन दो दलों ने गौतम की शिक्षाओं के थिर रहने में भारी बाधा पहुँचाई। हीनयान अपने मूल मार्ग पर रहने के यत्न में रहा, पर महायान ने उसे कहीं भी ठहरने नहीं दिया। महायान में ऐसी २ बातें समाविष्ट होनी गईं जिनसे हीनयान की समु-  
 ध्रति रुक गई। महायान ने औरों के प्रति कारुण्य-प्रदर्शन का जो मात्र दिग्गलाना शुरु किया उससे बौद्धों का व्यक्तिगत जीवन शिथिल पड़ता गया, क्योंकि भिक्षु या भिक्षुणियाँ तब अपनी २ दशा पर विशेष ध्यान न दें पर-कल्याण की ओर मुर्का, उन्हें निर्वाण का भी ख्याल नहीं रहा। अन्त में सर्व-  
 दयालु बोधिसत्व अवलोकितेश्वर के आदर्श में पर-हित भाव द्वारा निर्वाण-निवृत्ति-सिद्धान्त दूर फेंक दिया गया, वह गौण हुआ और कल्याण प्रधान। कल्याण यहाँ तक बढ़ी कि दिन-  
 रात भिक्षुणी-भिक्षु मानव जाति के हित का ही मनन करते। अन्तिम दशा में वह भी भाव मात्र ही रह गया और विहार-  
 महंथ वतसे व्यभिचार में सहायता लेने लग गए। सिद्धान्त बन गया—<sup>१५</sup>

करने के लिये कहा और उसे बचन दिया कि इनके स्वीकार करने पर वे संघ में लौ जा सकते हैं।”

१४. “It is well known that, Mahayān Buddhism, and to a certain extent the Hinayana also, drafted practically the whole of the Hindu pantheon headed by Indra or Sakra (Paśi, Sakko) to serve as attendants upon the Buddha.”  
 Belvalkar and Ranade - Indian Philosophy II, pp 472—73

१५. I. A. S. B I.XVII—p 178, आपदेव-कृत पुस्तक ॥

“बोधिविचित्रं समुत्पाद्य सम्बोधौ कृतचेतसा ।

तन्नास्ति यन्न कर्तव्यं जगदुद्धरणाशया ॥”

दोनों सम्प्रदायों के सिद्धान्तों पर ग्रन्थ भी इतने लिखे गए कि उनके यथोचित अध्ययन अध्यापन असम्भव हो गया। पूरे ग्रन्थों के पढ़ने में कठिनाइयाँ होने पर उनके सारांश प्रस्तुत किए गए, पश्चात् सारांश के भी सारांश बने और बाद उनके सूत्र बनाकर पाठ का काम लिया जाने लगा। जैसे, ‘अष्टसाहस्रिकाप्रज्ञापारमिता’ से ‘शतश्लोकी प्रज्ञा पारमिता’, उससे ‘प्रज्ञापारमिताहृदयसूत्र’, उससे ‘प्रज्ञापारमिताधारणी’ और उससे भी ‘प्रज्ञापारमिता’ मंत्र का जन्म हुआ और किसी एक का भी पाठ उतना ही महत्व का माना गया जितने महत्व का आठहजारी श्लोकों का पूरा मूल ग्रन्थ। तिब्बत में इससे भी आसान प्रक्रिया निकाली गई। वहाँ प्रार्थना-चक्र बनाकर उसमें सभी धर्मग्रन्थ रख दिए जाते और उस चक्र का एक चक्कर देने से सारे ग्रन्थों के पढ़ने का पूरा फल पूजक को प्राप्त हो जाता<sup>७७</sup>।

बेरा कारण बौद्धमत मूलोघात का हुआ बौद्धों के संघ-जीवन के आदर्श का नष्ट होना। आरम्भ से विहारों में भिक्षुओं को तपस्या में रत त्याग का जीवन व्यतीत करना पड़ता था, पर समय बीतने पर उन्होंने विहारों में वे भिक्षुणियों के सम्पर्क से विषयोपभोग में कालयापन करने लगे, उनके त्याग की शक्ति दूर हो गई और उनकी रुचि आगे की ओर प्रवर्तित हुई<sup>७८</sup>। ऐसी दशा में न उनका आरम्भिक धार्मिक

<sup>७७</sup> Benoytosh Bhattacharya Buddhist Esoterism,

pp 30—31

<sup>७८</sup> There were many internal causes which led to



जीवन रहा, न बुद्ध भगवान् की शिक्षा का सम्मान। विनय-  
पिटक में "आया है कि बुद्ध के परिनिर्वाण के बाद जय  
अवीत-राग भिक्षु रो-कलप रहे थे, सुभद्र नामक एक वृद्ध  
प्रव्रजित ने इन भिक्षुओं से यह कहा—"मत आबुसो ! मत  
शोक करो, मत रोओ। हम सुयुक्त हो गये, बस महाश्रवण से  
पीड़ित रहा करते थे, यह तुम्हें विहित नहीं है। अथ हम  
जो चाहेंगे सो करेंगे, जो नहीं चाहेंगे उसे न करेंगे।" ऐसा  
ही घटित भी हुआ। बुद्ध के बाद स्वेच्छाचारिता एवं यही  
और देवयान, ब्रह्मयान, गौत्रयान, वज्रयान, मध्यमयान, सहज-  
यान आदि कई स्वतन्त्र मार्ग निकल पड़े। गौतम ने समझाने  
के निमित्त जिन युक्तियों का प्रयोग किया था, उन पर यानों  
की नोंध डाली गई और ऐन्य बराबर के लिए संघों से  
विदा हुआ। जहाँ तहाँ बौद्धसंघों में मतभेद और  
पारस्परिक द्वेष भी पैदा हुआ। धीरे धीरे बौद्धों  
के चार विभाग हो गये:—चैमापिक, सौत्रान्तिक, माध्य-  
मिक और योगाचार। इनके उपविभाग भी बनने लगे  
और चैमापिक तीन उपश्रेणियों में विभक्त हुए—सर्वास्ति-

the disintegration of Buddhist Church. The corruption of  
the church was one such factor. The abuse of Tantric  
practices ended in moral degeneration, and there was an  
absolute lack of any element of check or restraint upon  
the free play of passions. All this ended to the overthrow  
of the dignity of Buddhism. The story of persecution is  
exaggerated." Dr. Gangadhar Jha: *Tantra*  
*Varttika*, introduction, p. Vii

ॐ विनयपिटकम् : सुल्लवग, ११-१, अनुवाद पृ० ५४१

वाद, महा सांघिक, सम्प्रतीय और स्थविर । इनमें महा सांघिकों का स्थविरों से इतना झगडा बढ़ा कि स्थविरों ने महा सांघिकों को च्युत कर संघ से बाहर कर दिया । महासांघिक उस समय से बुद्ध द्वारा जुगुप्सित तंत्र-मंत्रों का संग्रह-संपादन करने लगे । ऐसा ही भारतीय धर्म के इतिहास में एक बार बहुत पहले देव और असुरों के बीच भी प्रदर्शित हो चुका था ।<sup>१</sup> यहाँ एक ने दूसरे के पूज्य देवताओं को स्वरूप-च्युत किया था, यहाँ निर्बल महा सांघिकों ने सबल स्थविरों के आदर्श को ही गिराने पर ध्यान दिया । तंत्र-संग्रहों के नए मात्र संगीति नाम से चल पड़े, पर इनमें बताया निर्वाण-मार्ग सरल था और यह मंथजाप, धारिणी-संग्रह व देवीदेवताओं की उपासना से प्राप्य बतलाया गया था । यह विचार जोर पकड़ने लगा और शनैः २ सबल हो बौद्ध तांत्रिकों की उत्पत्ति में सहायक हुआ । तंत्र ने बौद्धमत के ग्रहणकर्त्ता को सक्ति पहुँचाने के साथ आचार का भी मूलोच्छेद किया इस से लोगों में घृणा का प्रादुर्भाव हुआ और बौद्धमत की निन्दा की जाने लगी ।<sup>११</sup>

जिस समय बौद्धमत परिवर्त्तन-ग्रस्त हो रहा था ब्राह्मण वेदमार्ग के पुनरुत्थान की चेष्टा में लगे हुए थे । बौद्धमत के साथ उनका कोई याह्य विरोध नहीं होने के कारण बौद्ध मतानुयायियों के पार्श्वक्य को अपना स्वरूप देने की ओर उनने तत्परता से ध्यान दिया । ब्राह्मणों द्वारा शैव व वैष्णव मतों के प्रचार

१ " And far worse than this, Buddhism ultimately allied itself with Tantrism or the worship of the female principle (Sakti) and under its sanction encouraged the grossest violations of decency and the worst forms of profligacy " Sir M M Williams *Buddhism*, p 132

## ग्यारहवाँ अंश

### त्रिपुरसुन्दरी

संहिता-काल से बौद्ध-मन-प्रचार समय तक वैदिक विचार-चार मार्गों पर समुन्नत होने रहे, कमी कर्ममार्ग प्रवर्त रहा तो कमी ज्ञान मार्ग को विशेषता दी गई और कमी तप-मार्ग प्रिय रहा तो कमी भक्ति-मार्ग प्रधान बना। इन मार्गों पर चलने-वालों के लक्ष्य में भी भेद रहा, कमी मुक्ति चाही गई तो कमी मुक्ति पर एक मार्ग पर चलकर मुक्ति मुक्ति दोनों की प्राप्ति का विधान किसी ने नहीं किया। पर मानव मस्तिष्क की चिन्चिप्रता मौन नहीं थी, उन मार्गों के भीतर वह उस सौपान की जगह बनानी जा रही थी, जिस पर चलनेवालों को भोग व वैराग्य दोनों की ही प्राप्ति हो। क्योंकि मानव समाज में आधिन्य उन्हीं लोगों का पाया जाता है जो शक्ति-मुक्ति दोनों की आकांक्षा रखते हैं। भोग में लगे रह कर विराग-ध्यान से दूर होते भी वे ईश्वर-प्राप्ति या परम ज्ञान या मुक्ति या निर्वाण की चाहना करते हैं। इसी से चमत्कार की और मनुष्य अनायास दौढ़ पड़ते हैं, अशिक्षित जाड़-दोना-टोटका को ग्रहण करते और विद्वान् विधान द्वारा प्रकृति पर विजय पा घलशाली बनना चाहते हैं। मारण्य कि मनुष्य सरल मार्ग से सुखों की प्राप्ति करना चाहते हैं और उन्हें प्राप्त सुख जितना हो स्या, वी व ऊँचा हो उतना हो अच्छा। हम देख रहे हैं कि आविष्कार में आगे बढ़ते २ वायुयान तक वैज्ञानिक पहुँच गए हैं तो भी वे चर्यन हैं और

उस वेचनी की जड़ में वही उनकी अलौकिक सुखों की स्वाभाविक वरपना है। वास्तव में निर्गुण या सगुण ईश्वर के चिन्तन के मूल में भी अवश्य ही एक ऐसा ही उद्देश्य है जो मनुष्यमात्र को अपनी ओर आकर्षित किए रहता है और 'दृढ' विश्वास भी आस्तिकमात्र का है कि ईश्वर ही अनिर्वचनीय आनन्द का पुख्त है और उसकी प्राप्ति से बड़ कर मूल्यवान् पदार्थ दूसरा कोई भी नहीं। इसी से ईश्वरवादी धर्म मनुष्य-मण्डल में स्थायी रहता है, चाहे उसका स्वरूप जैसा भी हो। अस्तु, चिन्तनरत भारतीय धर्मनिष्ठ धीरे-२ एक ऐसे मार्ग की ओर आए जिस पर चलकर उन्हें भुक्ति सुक्ति दोनों की प्राप्ति सम्भव प्रतीत हुई और उनमें अपने मार्ग को तन्मार्ग कहा, जिस पर चलने से एक अलौकिक शक्ति के लाभ का विश्वास दिलाया गया। तत्र प्रचारकों ने व्यक्त किया कि इस मार्ग से अनिमादि शुण, दूरात्तदर्शन, दूरात्तध्वण, रुपादि-परिवर्तन, आकाशम्रमण, परपिण्डप्रवेश, घट पापाणस्कोटन, प्रचण्ड वेगसिद्धि, मृतकोत्थापन, जलामरण नाशन आदि की सहज शक्ति से समन्वित हो साधक अलौकिक आनन्द अनायास उठा सकता है। एवं प्रकार तत्रवादी वैज्ञानिकों की शक्ति से भी आगे बढ़ गये, वैज्ञानिक केवल अपरा प्रकृति पर विजय पाने की चेष्टा किया करते थे, तांत्रिकों ने तत्र द्वारा अपरा के अतिरिक्त परा प्रकृति को भी वश में रखने के याग शिक्षा प्रदान का आरम्भ किया।

तत्र शब्द की व्युत्पत्ति काशिकावृत्ति में 'तितुत्तप सेसुरकसेपुच ८२६' सूत्र के अन्तर्गत 'तत्र' धातु से औणादिक नियम 'सर्वधातुभ्य- एत्' द्वारा बताई गई है; किन्तु

किए जाने पर बौद्धमत से स्पष्ट आदान-प्रदान आरम्भ हुआ।  
 ब्राह्मण और बौद्ध मत दोनों एक दूसरे से प्रभावान्वित हो  
 लगे। अनात्मन् में शून्यवाद था, ईश्वर में प्रतीति व  
 अभाव था, और आध्यात्मिक शिक्षा के आचार्य व  
 कल्पना भी नहीं थी। ऐसी कमी मानव स्वभाव की साधारण  
 दशा को बहुत ही खटकनेवाली थी। लोग शून्यवाद व  
 अनुकूल छी—पुत्रादि के प्रेम को प्रधानता नहीं दे सकते थे  
 किन्तु यह स्वाभाविक प्रतीति के निरान्त विरुद्ध बात थी।  
 अतः बुद्ध की शिक्षा के प्रतिकूल प्रचारकों ने धीरे २ बुद्ध-मत  
 में ईश्वर के मानव स्वरूप का भाव दृढ़ किया और बुद्ध को  
 देवातिदेव मानने की भाषना की पुष्टि की गई तब वैसी  
 स्तुतियाँ रची गईं, मूर्तियों का सम्मान जारी किया गया  
 और आध्यात्मिक शिक्षा के लिए आचार्य-पद की आवश्यक-  
 कता समझी गई। इससे बौद्धमत के आरम्भिक रूप में पूर्ण  
 परिवर्तन घटित हुआ। आरम्भ से ही ब्राह्मणों से सम्बन्ध  
 था, अन्त में भी ब्राह्मणों ने बौद्धमत को अपने में एक करने की

जिसके स्मृति-स्वरूप में जगन्नाथपुरी का बौद्धमन्दिर वैष्णव-कृष्णभाव-संयुक्त हुआ और गौतम को शिवध्यान का स्वरूप प्रदान किया गया;” इस सम्मिश्रण से तंत्रान्तर्गत औपचारिक कुहूत्यों का भी अन्त हुआ और सभी मतों के स्थान में पौराणिक देवतावाद आर्यवंशजों द्वारा सम्मानित किया गया ।

---

blending was gradual.” Sir M. M. Williams : Buddhism, pp 166-7.

\*1. Sir M. M. Williams . Buddhism, pp. 165-6.



## ग्यारहवाँ ३

### त्रिपुरसुन्दर

संहिता-काल से बौद्धमन-प्रचार समय तक वैदिक विचार-चार मार्गों पर समुन्नत होने रहे, कमी कर्ममार्ग प्रयत्न रहा तो कभी ज्ञान मार्ग को विशेषता दी गई और कमी तप-मार्ग प्रिय रहा तो कभी भक्ति-मार्ग प्रधान बना। इन मार्गों पर चलने-वालों के लक्ष्य में भी भेद रहा, कमी भुक्ति चाहिए गई तो कभी मुक्ति; पर एक मार्ग पर चलकर भुक्ति मुक्ति दोनों की प्राप्ति का विधान किसी ने नहीं किया। पर मानव मस्तिष्क की विचित्रता मौन नहीं थी, उन मार्गों के भीतर वह उस सोपान की जगह बनाती जा रही थी, जिस पर चलनेवालों को भोग व वैराग्य दोनों की ही प्राप्ति हो। क्योंकि मानव समाज में आधिस्य उन्हीं लोगों का पाया जाता है जो शक्ति-मुक्ति दोनों की आकांक्षा रखते हैं, भोग में लगे रह कर विराग-ध्यान से दूर होते भी वे ईश्वर-प्राप्ति या परम ज्ञान या मुक्ति या निर्वाण की चाहना करते हैं। इसी से घमस्कार की ओर मनुष्य अनायास दौड़ पड़ते हैं, अशिक्षित जादू-टोना-टोटका को ग्रहण करते और विद्वान् विद्वान् द्वारा प्रकृति पर विजय या वलशाली बनना चाहते हैं। सारांश कि मनुष्य सरल मार्ग से सुखों की प्राप्ति करना चाहते हैं और उन्हें प्राप्त सुख जितना हो स्थायी व ऊँचा हो उतना हो अच्छा। हम देख रहे हैं कि आविष्कार में आगे बढ़ते २ वायुयान तक वैज्ञानिक पहुँच गए हैं तो मो वे वैज्ञानिक हैं और

उस घेचैनी की जड़ में वही उनकी अलौकिक सुखों की स्वाभाविक कल्पना है। वास्तव में निगुण या सगुण ईश्वर के चिन्तन के मूल में भी अवश्य ही एक ऐसा ही उद्देश्य है जो मनुष्यमात्र को अपनी ओर आकर्षित किए रहता है और दृढ़ विश्वास भी आस्तिकमात्र का है कि ईश्वर ही अनिर्वचनीय आनन्द का पुत्र है और उसकी प्राप्ति से बढ़ कर मूल्यवान् पदार्थ दूसरा कोई भी नहीं। इसी से ईश्वरवादी धर्म मनुष्य-मण्डल में स्थायी रहता है, चाहे उसका स्वरूप जैसा भी हो। अस्तु, चिन्तनरत भारतीय धर्मनिष्ठ धीरे-२ एक ऐसे मार्ग की ओर आए जिस पर चलकर उन्हें भुक्ति-मुक्ति दोनों की प्राप्ति सम्भव प्रतीत हुई और उनसे अपने मार्ग को 'तंत्रमार्ग' कहा, जिस पर चलने से एक अलौकिक शक्ति के लाभ का विश्वास दिलाया गया। तंत्र-प्रचारकों ने व्यक्त किया कि इस मार्ग से अणिमादि गुण, दूरान्तदर्शन, दूरान्तध्वयण, रूपादि-परिवर्तन, आकाशम्रमण, परपिण्डप्रवेश, घट-पापाणस्कोटन, प्रचण्ड वेगसिद्धि, मृतकोत्थापन, जरामरण-नाशन आदि की सहज शक्ति से समन्वित हो साधक अलौकिक आनन्द अनायास उठा सकता है। एवं प्रकार तंत्रवादी वैज्ञानिकों की शक्ति से भी आगे बढ़ गये; वैज्ञानिक केवल अपरा प्रकृति पर विजय पाने की चेष्टा किया करते थे, तांत्रिकों ने तंत्र द्वारा अपरा के अतिरिक्त परा प्रकृति को भी चश में रखने के योग-शिक्षा-प्रदान का आरम्भ किया।

तंत्र शब्द की व्युत्पत्ति काशिकावृत्ति में 'तितुवतप-सिसुरकसेपुच ८-२-६' सूत्र के अन्तर्गत 'तन्' धातु से 'औणादिक नियम 'सर्वधातुभ्यः घृन्' द्वारा बताई गई है; किन्तु



सम्यन्ध उसकी गिरती दशा में हुआ, उस समय तंत्र केवल पाण्डिड्यों व दुर्गाचारियों के पेटपोषण का साधन रह गया था और मूर्खों ने तंत्र को मद्य-मांस सेवन व व्यभिचार का आधार बना लिया था। उस घोर पतन ने तंत्र के अतीत, गौरव को भी नष्ट किया और तब से तंत्र की दशा उन्नत नहीं हो सकी। समाज में भी अंधार आचरण को देख प्रतिदिन तंत्र व तांत्रिकों से घृणा बढ़ती गई। अन्तमें तंत्र व्यर्थ समझा जाने लगा और तंत्र के अनेक ग्रन्थ भी लुप्त हो गए। वैसी दशा में तंत्र के भीतर सनातन वैदिक धर्म के विज्ञान-मंत्र-यज्ञ-साधना-भक्ति-ग्रहचिन्तन-आदि विषयों का क्या स्वरूप रहा यह भी स्मृति-परम्परा से लुप्तप्राय हो गई। जिनके अभाव में भारतीय ईश्वरवाद-विकाश का एक मुख्य अंग, तिमिराच्छन्न हो विस्मृति में विलीन होता गया।

तांत्रिक सिद्धांतों पर विचार करते समय मानव स्वभाव को ध्यान में रखना आवश्यक है, क्योंकि तंत्र मानवी प्रवृत्ति की साधारण दशा से, सम्यन्ध रखता है और सभी युगों में इसका स्वरूप ऐसा ही रहता है। आज की सभ्यता को भली मानने पर भी भूला नहीं जा सकता कि सभ्य संसार से विलग इस विज्ञान-प्रकाश-युग में भी असभ्यों और अशिक्षितों की दुनिया कायम है, विशाल नगरों से बाहर देहातों में उसी का साम्राज्य है। यद्यपि देहातों के रहनेवाले सभ्यता के विकास-सम्पर्क में आते जा रहे हैं तो भी उनके विचारों पर एक छाप है, जो दूसरे शब्दों में असभ्यता या मूर्खता मानी जाती है। किन्तु वह भी विचारने ही योग्य दशा है। मनुष्य-जाति की सभ्यता के विकास-इतिहास के जाननेवाले बल्लभाते हैं कि मानव मनोवृत्ति क्रमशः सूक्ष्म भावों की ओर आती है, आरम्भ

में वह प्राकृतिक दशा में रहती और प्रवृत्ति के बाह्य साहाय्य पर निर्भर करती है। सम्य व्यक्ति नंगा रहना पसन्द नहीं करता, वह उसे अश्लील मानता है; पर शतशः सतर्कता पर भी उसका बच्चा वस्त्राच्छादित शरीर लिप पैदा नहीं हो सकता; प्रकृति की गोद में सर्वप्रथम वह शिशु सुकुमार नंगा शरीर लिये आता है, उसी तरह मायता-खेलता बढ़ता जाता है और जैसे २ बड़ा होता है ज्ञान प्राप्त कर वह अपने नंगे भायों का त्याग करता जाता है। इसी प्रकार सम्यता के इतिहास का आरम्भ वह जीवन है जिसमें सम्य संसार आन भी अपने असम्य अशिक्षित भायों की दुनियाँ को पाता है। इस दुनियाँ के लोग अपने रोग-बुज्जों का कारण-दैव को ही जानते हैं। वे दैविक व्याधियों से बचने को पूजा-पाठ-ओम्कार-मंत्र-जड़ोवृत्तियों के प्रयोग आदि उपचारों से अधिक काम लेते हैं। सामाजिक जीवन में तामसी जीवन उन्हें मिय होता है, वे मांस-मांछ-भक्षण को बुरा नहीं मानते, सुरापान में मोद पाते हैं और नैतिक नियमों की बतनी ऊँची पाईदियाँ नहीं चलाते। आज की जंगली जातियों का जीवन इसका प्रमाण है। कोल-भोल-ऊराँच-चेरो-खरवार-मुसहर-यारीआदि अनेक पहाड़ी जातियों का जीवन इसीप्रकार का है और उनके अड़ोस-पड़ोस में बसे ब्राह्मण क्षत्रिय-वैश्यादि पर भी भूतप्रेतादि में विश्वास का प्रभाव ज़ोरों में पाया जाता है, सिद्धि-जादू में विश्वास तो शहरों तक में फैला मिलता है। जीवन की इस अवस्था पर विचारने से प्रतीत होता है कि मनुष्य-स्वभाव की प्रवृत्ति विशेषतः या आरम्भ में इसी ओर हुआ करती है और ज्ञान द्वारा ऐसी प्रवृत्ति से ऊँचा उठ निवृत्ति की ओर आना सम्यता की

कोटि में पहुँचना है। सम्भवतः इसीको लक्ष्य कर प्रवृत्ति-निवृत्ति के सम्वन्ध में कहा गया है—

“न मांसमक्षणे दोषो न मये न च मैथुने ।

प्रवृत्तिरेषा भूतानां निवृत्तिस्तु महाफला ॥”

तत्र का आरम्भ अनुमानतः मनुष्य की इसी प्रवृत्ति-दशा से हुआ और धीरे २ वह अन्य विचारों से मिलना हुआ विफसित होता गया और जिस युग में सामाजिक बल की कमी हुई तंत्र प्रबल हो उठा। भारतवर्ष में ही तांत्रिक उपचारों की विद्यमानता हो यह बात नहीं है। वैसा स्वभाव मानवमात्र का सम्यता की आदिम दशा में हुआ करता है, और विवेकमय सम्यता-विहीन पुरुषों में सर्वदा विद्यमान रहता है, इस कारण संसार के सभी देशों में तांत्रिकों का विचार-सादृश्य पाया जाता है। आरम्भिक तांत्रिक प्रतीतियाँ उन लोगों की सम्पत्ति रहें जो छानी नहीं थे और जय कभी जहाँ भी ऐसे लोग रहे उस सम्पत्ति के साथ रहे, इसीसे संसार के अनेक देशों और समाजों में उसके प्रमाण दृष्टिगत होते हैं। धर्मक्षेत्र के भीतर भी उनका समावेश पाया जाता है<sup>४</sup> क्योंकि धर्म का विकास शनैः २ उसी दशा से होता

<sup>४</sup> “All the Indo-European races practised magic, and curiously enough the Lithuanian and Old Slavonic preserve words precisely equivalent to the use of Kṛtyā in India for magic: the formulae of some of the spells used have been traced in almost identic form in more than one language, but these things are wide spread and close parallels for magic rites can be found in the most distant parts of the earth” A. B. Keith Religion and Philosophy of the Veda, p 40

या है। संसार का कोई भी धर्म ऐसा नहीं है जो जादू-टोडका-वमत्कार-व्यार्त्ता से एकदम चाली हो, वाइविल-कुरान-वेद-पुराण सचों में उनके प्रसंग हैं और तंत्र के प्रति भी जन साधारण की स्वाभाविक रुचि के प्रमाण हैं। किन्तु अन्य शास्त्रों की भाँति तंत्रविभाग में भी भारतवर्ष ने निश्चय ही विशेष उन्नति की। क्रमशः तंत्र को धर्म का रूप दिया गया और उसके विद्वान् प्रचारकों ने समय २ पर तंत्र को आध्यात्मिक स्वरूप भी देने की चेष्टा की और अन्त में तंत्र अपनी शक्तिमाता ईश्वरी त्रिपुरसुन्दरी की उपासना में मस्त हो उठा। तंत्र ने शक्तिरूपिणी ईश्वर-शक्ति को प्रचलित कर ईश्वरवाद के इतिहास में भारी विशेषता समुपस्थित की और ऐसा करने में उसे वेद-ब्राह्मण-दर्शन आदि की ही सहायता लेनी पड़ी, यद्यपि अन्तिम दशा में उनके भावों को संयुक्त रहते भी तंत्र अन्तिम समय में अधोर पंथ पर चलकर घृणित समझा गया।

तंत्र मत में शक्तिकी विशेषता है, वह शक्ति शिव की संगिनी कही गई है और शक्ति की सिद्धि के लिए साधना की आवश्यकता बताई जाती है। उसी से समन्वित हो भुक्ति-मुक्ति को करगत करने के निमित्त तंत्रमत में 'मन्मना भव' कहा गया, बौद्धकल्पना में भी ऊर्ध्वचैतन्य की ही प्राप्ति की ओर ध्यान था। तांत्रिकों ने अपनी साधना-सिद्धि के निमित्त कृष्ण के 'मन्मना भव' का अनुसरण नहीं किया, न अपने योगसाधन में 'योगः कर्मसु कौशलम्' के कर्मयोग को ग्रहण किया। उन्ते साधना में मंत्रजाप, मुद्राधारण और पंचमकार-सेवन करना अनिवार्य कहा। इस तरह तंत्र अन्य योग-प्रणालियों का माला

ब्राह्मणग्रन्थों के वर्णित यागों का सादृश्य भी तंत्र से है। आश्वलायन—श्रौतसूत्र में कहा भी है—<sup>१०</sup> 'दर्शपूर्णमासौ पूर्वं द्याव्यास्यामस्तन्त्रस्य तत्राम्नातत्वात्।' वैदिक यज्ञों में मंत्रोच्चारण किए जाते थे, हवन होता था और यज्ञफल-स्वरूप स्वर्ग-सुखों की प्राप्ति की कामना यज्ञमान किया करते थे। धीरे-२ यज्ञ द्वारा अरामरण पर विजयी हो अमृतत्व की प्राप्ति का प्रबल भाव भी याज्ञिकों के हृदय में जगता गया। यज्ञाघसरों पर सोमपान व पशुहत्या का भी विधान था और वे यागिक रूढ़ियों के भीतर थे। ऋग्वेद में भैसे, घोड़े, भेड़, बकरों के बध के उल्लेख हैं<sup>११</sup>, वैसे ही वर्णन ब्राह्मण ग्रन्थों में मिलते हैं<sup>१२</sup> और यहाँ याद रचित महाभारत भी वसकी याद दिलाते हुए कहता है—<sup>१३</sup>

“राज्ञो महानसे पूर्वं रन्तिदेवस्य वै द्वित ।

द्वे सहस्रे तु घध्येते पशुशामन्वहं तदा ॥

आहन्यहनि घध्येते द्वे सहस्रे गवां तथा ।

समांसं ददतो ह्यन्नं रन्तिदेवस्य, नित्यशः ॥

‘श्रतुला कीर्तिरमचन्द्रपस्य द्विजसत्तम ॥’

तंत्र में ऐसी ही प्रवृत्ति पाई जाती है और २ वीं शताब्दी में जब बौद्ध-समाज की श्रमस्था भग्न हो रही थी, हिन्दू-धर्म का अभ्युदय आरम्भ हो गया था और बौद्धमतान्तर्गत तंत्र तथा ब्राह्मणमनाश्रित शैवमत में सादृश्य उपस्थित था, मन्त्रभूति ने तांत्रिकों की ऐसी ही दशा पर प्रकाश डाला है। वस

<sup>१०</sup> आश्वलायन श्रौतसूत्र १-१

<sup>११</sup> ऋग्वेद ५-२९-८; ६-१०-११; १-१६२-१२; १-९१-१४

<sup>१२</sup> ऐतरेय ब्राह्मण २-०-१; १-३-४

<sup>१३</sup> महाभारत-वनपर्व अ० २०६ श्लोक १०-११

समय तंत्रवादके अनुयायी तांत्रिक शिवोपासना की निराली विधियों द्वारा अहिंसा-भाव को मिटाकर अलौकिक सिद्धियों द्वारा जन साधारण को लुभा रहे थे। अघोरी, चामुण्डापूजक, <sup>१४</sup> शाक्त आदि तंत्रसाधना में लीन थे, वे नरयलि तक करते थे। गुरुचर्या, तपस्या, तंत्र, मंत्र, योग, अभियोग द्वारा सिद्धियाँ पाने की शिक्षा की ओर बौद्धसम्प्रदाय के भी लोग झुके हुए थे। 'मालतीमाधव' में कामंदकी ने अपनी शिष्या सोदामिनी द्वारा यही प्रकट कराया है <sup>१५</sup>—

“यथा त्वमेव जगतः स्पृहणीयसिद्धिः  
एवंविधैर्विलसितैरतिबोधिसत्त्वैः ।  
यस्याः पुरा परिचयप्रतिबद्धबीज—  
मुद्भूतभूरिफलशालि विजृम्भते ते ॥”

अर्थात्—‘भद्रे ! तुम्हारी प्राप्त की अलौकिक सिद्धि स्पृहणीय और बोधिसत्त्वों के लिये भी दुर्लभ है। तुमने बोधिसत्त्वों से कहीं आगे बढ़कर अनेक सिद्धियाँ प्राप्त कीं; इस कारण तुम विषय में वंदनीया हो।’ पुनः इसी नाटक में चामुण्डादेवी के मंदिर, नाडीचक्र, प्रकाशमार्ग से गमन, नरकपालमाला-धारण प्रभृति अनेक ऐसी बातों के विवरण हैं जो तांत्रिक समाज की अवस्था से सम्बन्ध रखते हैं और वे प्रमाणित करते हैं कि उस समय तांत्रिक विचारों की ओर अहिंसावादी बुद्ध के अनुयायी भी झुके पड़े थे। कहा जा सकता है कि वेदके मायिक व चामत्कारिक विश्वास तथा यज्ञफल का माहात्म्य

<sup>१४</sup>. “It is to this goddess that all human sacrifices are made by Hindus”. Leaden Asiatic Researches, ix page 203

<sup>१५</sup> मवभूति - मालती-माधव १०

शक्तियों पर अधिकार करना चाहते हैं। इस कारण प्रकृति के गुणों का भी कुछ वर्णन करने किए हैं। उनके अनुसार आकाश-वायु-तेज-आप्ति ५ भूत हैं और उनके १-२-३-४-५ क्रमशः १५ गुण हैं। इन भूतों व गुणों पर मंत्र-जाप द्वारा प्रायस्य पाना तांत्रिकों की साधना थी और वे मंत्र के शब्दार्थ को चेतन ग्रह मानते थे, जैसा शारदा में लिखा है—

“भिद्यमानात् पराद्विन्दोरव्यक्तात्मरथोऽभवत् ।  
 शब्दग्रहेति तत् प्राहुः सर्व्यागमविशारदाः ॥  
 शब्दग्रहेति शब्दार्थं शब्दमित्यप्यरे जगुः ।  
 नहि तेषां तयोः सिद्धिः जडत्वादुभयोरपि ॥  
 चैतस्यै सर्वभूतानां शब्दग्रहेति मे मतिः ।  
 तत् प्राप्य कुरङ्गलीरूपं प्राणिनां देहमध्यगम् ।  
 वर्णात्मनाधिर्भवति गद्यपद्यधिमेदतः ॥”

तंत्र की साधना का सम्बन्ध योग से रक्खा गया था और योग-साधना द्वारा ही साधक अपने को वर्णरूपों से संयुक्त कर शनैः २ त्रिपुरसुन्दरी परमेश्वरी के पास पहुँचने का विश्वास रखता था। यह भाव जीवात्मा-परमात्मा के एकीकरण के अनुरूप है। शनचक्रमेद का ऐसा ही सिद्धान्त

---

“But the Mantras are particular forms of Divine Shakti, the realisation of which is efficacious to produce results. As in Kundalī yoga, so also here the identification of the Śādhakā with different Māntras gives rise to various Vibhūtis or powers: for each grouping of the letters represents a new combination of the Mātrikā Shaktis. It is the eternal Shakti which is the life of the Mantra.”

पाया जाता है। संरांश कि जीव कुण्डलिनी से ऊपर उठना हुआ यहाँ से एकमेल हो जाता है, चक्रमेद दूर हो जाने से साधक शक्तियों का संग्रह करता हुआ परमात्मा के पास पहुँच जाता है और इसीमें अपनी समानता का परिदर्शन करता है, यही साधक का मोक्ष है। योगमार्ग की ऐसी साधना के अतिरिक्त मोक्ष का साधन लगातार स्थिर अचल ध्यान भी है, जिसके द्वारा अकस्मात् चेतना-प्रकाश का प्रादुर्भाव हो जाता है और आत्मा अपनी ही ज्योति से दमकने लगता है। इसमें गुरु की ज़रूरत नहीं, प्रत्येक को आपही अनुभव करना पड़ता है। इसके द्वारा साधक शक्तिमत्ता के प्रवाह में आप गीते लगा २ कर अनुभव प्राप्त करता है।

तंत्र की समुन्नति का इतिहास वेद से ही आरम्भ होता है, क्योंकि तंत्र जिस लक्ष्य की ओर जा रहा था वसका प्राचीनतम सादृश्य वैदिक ऋचाओं में विद्यमान मिलते हैं। तंत्र साधारणतया अग्राप्त वस्तुओं को अलौकिक शक्ति द्वारा प्राप्त करना चाहता था; वसी प्रकार अथर्ववेद में चमत्कार-प्राप्ति की प्रार्थनाएँ भी की गई हैं और ऋग्वेद में भी ऐसी श्रुतियाँ मिलती हैं, वे उसकाल के तांत्रिक सिद्धान्त-सदृश विचारों के प्रमाण-स्वरूप वहाँ सुरक्षित जान पड़ते हैं या वे अविद्वानों के विचार होने के कारण संगृहीत किए गए हैं, क्योंकि ऋग्वेद के ज्वे मण्डल के सूक्त १०४ में मायिक शक्तियों की निन्दा की गई है और अन्यत्र तंत्र 'त ब्राह्मणासः' 'अविदांसः' तथा 'अप्रजहयः' द्वारा विस्तारित कहा गया है— 'त एते चाचममिषध पापया सिरीस्तंत्रं तन्यते अप्रजहयः।'



शक्तियों पर अधिकार करना चाहते हैं, इस कारण प्रकृति के गुणों का भी कुछ वर्णन करने किए हैं। उनके अनुसार आकाश-वायु-तेज-अप्स-क्षिति ५ भूत हैं और उनके १-२-३-४-५ क्रमशः १५ गुण हैं। इन भूतों व गुणों पर मंत्र-जाप द्वारा प्रायत्न पाना नांत्रिकों का साधना थी और वे मंत्र के शब्दार्थ को चेतन ब्रह्म मानते थे, जैसा शारदा में लिखा है—

“मिद्यमानात् परादिन्दोरव्यक्तात्मरयोऽभवत् ।  
 शब्दग्रहोति तत् प्राहुः सर्व्यांगप्रविशारदाः ॥  
 शब्दग्रहोति शब्दार्थं शब्दमित्यप्यरे जगुः ।  
 नहि तेषां तयोः सिद्धिः जडत्वादुभयोरपि ॥  
 चैतन्यं सर्व्यभूतानां शब्दग्रहोति मे मतिः ।  
 नत् प्राप्य कुरडलीरूपं प्राणिनां देहमध्यगम् ।  
 वर्णान्मनाविर्मथति गद्यपद्यविभेदतः ॥”

मंत्र की साधना का सम्यन्ध योग से रक्खा गया था और योग-साधना द्वारा ही साधक अपने को वर्णरूपों से संयुक्त कर शनैः २ त्रिपुरसुन्दरी परमेश्वरी के पास पहुँचने का विद्यमान रखता था। यह भाव जीवात्मा-परमात्मा के एकीकरण के अनुरूप है। शनचक्रमेद का ऐसा ही सिद्धान्त

---

“But the Mantras are particular forms of Divine Shakti, the realisation of which is efficacious to produce results. As in Kundali-jogya, so also here the identification of the Sadhaka with different Mantras gives rise to various Vibhūtis or powers: for each grouping of the letters represents a new combination of the Mātrikā Shaktis. It is the eternal Shakti which is the life of the Mantra.”

पाया जाता है। संरांश कि जीव कुण्डलिनी से ऊपर उठता हुआ चर्यों से एकमेल हो जाता है, चक्रभेद दूर हो जाने से साधक शक्तियों का संग्रह करता हुआ परमात्मा के पास पहुँच जाता है और उसीमें अपनी समानता का परिदर्शन करता है, यही साधक का मोक्ष है। योगमार्ग की ऐसी साधना के अतिरिक्त मोक्ष का साधन लगातार स्थिर अचल ध्यान भी है, जिसके द्वारा अकस्मात् चेतना-प्रकाश का प्रादुर्भाव हो जाता है और आत्मा अपनी ही ज्योति से दमकने लगता है। इसमें गुरु की ज़रूरत नहीं, प्रत्येक को आपही अनुभव करना पड़ता है। इसके द्वारा साधक शक्तिमत्ता के प्रवाह में आप गोते लगा २ कर अनुभव प्राप्त करता है।

तंत्र की समुन्नति का इतिहास वेद से ही आरम्भ होता है, क्योंकि तंत्र जिस सद्य की ओर जा रहा था उसका प्राचीनतम सादृश्य वैदिक ऋचाओं में विद्यमान मिलते हैं। तंत्र साधारणतया अग्रास वस्तुओं को अलौकिक शक्ति द्वारा प्राप्त करना चाहता था; उनी प्रकार अथर्ववेद में चमत्कार-प्राप्ति की प्रार्थनाएँ भी की गई हैं और ऋग्वेद में भी ऐसी स्तुतियाँ मिलती हैं; ये उसकाल के तांत्रिक सिद्धान्त-सदृश विचारों के प्रमाण-स्वरूप वहाँ सुरक्षित ज्ञान पड़ते हैं या ये अविद्वानों के विचार होने के कारण संगृहीत किए गए हैं, क्योंकि ऋग्वेद के ज्वे मण्डल के सूक्त १०४ में मायिक कृत्यों की निन्दा की गई है और अन्यत्र तंत्र 'न ब्राह्मणासः' 'अविद्यांसः' तथा 'अप्रजज्ञयः' द्वारा विस्तारित कहा गया है— 'त एते वाचमनिपद्य पाण्या सिरीस्तंत्रं तन्वते अप्रजज्ञयः।'

ही कालान्तर में तंत्र की वैसी महानता को प्राप्त हुए और आध्यात्मिक आवरण को वे सांख्य-न्याय-वेदान्तादि दर्शनों से अर्पनाते गए ।

सांख्य के प्रकृति-पुरुष के अनुकूल तंत्र ने शिव-शक्ति को और २५ तत्वों के समान चर्णों को माना, परन्तु योग के ईश्वरत्व को भी प्रकृति पुरुष से सम्यक् किया । तंत्र ने ईश्वरत्व में निष्क्रियता व उपासीनता नहीं रक्खी । वेदान्त की सृष्टिदशा और सांख्य के जावाकुसुमन्याय के अनुकूल तंत्र ने भी अपना नूतन प्रमाण रक्खा, पर उनसे भिन्न शब्दोत्पत्ति को सामने रक्क कर । शब्दोत्पत्तिन्याय का भाव तंत्र ने मीमांसादर्शन से ग्रहण किया । मीमांसक शब्द को नित्य पर अचेतन मानते थे और तंत्र ने शब्दों को नित्य ब्रह्म बतलाया, जीववर्णों के समान कहे गए । इस समन्वय नीति में चलकर तंत्र ने पुराण के देवतावाद को भी मान दिया, कुलार्णव के अनुकूल 'द्वैताद्वैतविवर्जितम्' तंत्र-मत ने 'साधकानां हितार्थाय ब्राह्मणो रूपकल्पना' कहकर देवी-देवताओं के बहुत्व का प्रतिपादन किया—'साधकस्य च विश्वामात् सात्त्विका देवता भवेत् ।'

वेदान्तियों की माया को मानकर भी तंत्र में माया का स्वरूप परिचित किया गया और ब्रह्म के समान सत्यता से माया भी विभूषित की गई; वेदान्त के ब्रह्म + शक्ति के साथ तंत्र के शिव + शक्ति की तुलना से यही सिद्ध होता है । उपासना में तंत्र ने कोई अन्तर नहीं लाया, जिस प्रकार वेदान्त की उपासना से विकार दूर होकर ब्रह्म से साक्षात् होने का विधान था उसी प्रकार तंत्र ने भी साधना से ईश्वरी के साक्षात् का विश्वास दिलाया, पर ईश्वरी को तंत्र ने जगत् के अवतारी ईश्वर का समकक्ष बनाया । वेदान्त के

ब्रह्म-स्वरूप को भी तंत्र में सम्मान दिया गया, महानिर्वाणतंत्र में<sup>६</sup> इसका विवरण इस प्रकार मिलता है—

“सप्तामात्रं निविशेपमवाङ्मनसगोचरम् ।  
असत्त्रिलोकीसन्नानं स्वरूपं ब्रह्मणः स्मृतम् ॥  
समाधियोगैस्तद्वेद्यं सर्वत्र समदृष्टिमिः ।  
द्वन्द्वतीर्तैर्निर्विकल्पैर्देहात्माध्यासयज्जितैः ॥  
यतोविश्वं समुद्भूतं येन जातञ्च तिष्ठति ।  
यस्मिन् सर्वानि लीयन्ते देयं तद्ब्रह्मलक्षणैः ॥  
स्वरूपयुद्ध्या यद्वेद्यं तदेव लक्षणैः शिवे ।  
लक्षणैराप्तुमिच्छुनां विहितं तत्र साधनम् ॥”

तांत्रिकों की शक्ति सांख्य की प्रकृति के अनुरूप होने का अलावे पृथ्वीदेवी के प्राचीन सिद्धान्त से भी भारी सम्बन्ध रखती है और शक्तिपूजन सांसारिक सुखों की प्राप्ति का लक्ष्य भी था। शक्ति-पूजन द्वारा तांत्रिकों ने प्रकृति को इतनी प्रधानता दी कि सोना आदि बनाने, अन्नचूक औषधियाँ बनाना आदिपकार करने, भोगयलसम्बद्धित करने आदि की ओर लोगों का विशेष ध्यान गया। धातुओं के नाम तक की विचित्र व्युत्पत्तियाँ बताई गईं, जैसे ‘पिण्डस्यैध्योपाय’ के अनुकूल पारद शब्द का अर्थ किया गया—“संसारस्य परं पारं दत्तोऽसौ पारदःस्मृतः।” रसेश्वर दर्शन का विकास इसी कारण हुआ और तंत्र-क्षेत्र से ऐसी अन्नचूक औषधियों को मान देने का एक कारण यह भी था कि वैदिक धर्म ग्रन्थों में जड़ी-बूटियों के उपयोग के भी विवरण थे और वेदों तक में उन्हें स्थान प्राप्त था। उससे बढ़कर अलौकिकत्व दर्शाने के निमित्त तांत्रिकों ने वानस्पत्य व्यवहार को नितान्त

<sup>६</sup> महानिर्वाणतंत्र ३ य उद्गास श्लोक ७ से १०

साधारण काम समस्त पारंदादिभस्म के प्रयोग पर ध्यान दिया और उनसे रस द्वारा शक्ति-धारण करने की शिक्षा भी आरम्भ की। कुछ तांत्रिकों का सम्बन्ध रासायनिक प्रक्रिया से हुआ। अनेक औपधियों भी दार्शनिकों ने प्रस्तुत की। रसेश्वर दर्शनानुयायी रासायनिक प्रयोग की प्रधानता यहाँ तक घटाने लग गए कि अन्नक पारद आदि के भस्म-प्रयोग प्रभृति कृत्यों के ज्ञान द्वारा उद्धार की प्रतीति की जाने लगी। रसेश्वरसिद्धान्त में अनेक देव, दैत्य, मुनि, मानवादि के रससामर्थ्य द्वारा देह-साधन कर मुक्ति पाने का वर्णन किया गया और आगे रस ज्ञान ही जानने योग्य ज्ञान कहा गया :—

“रसाङ्गमेवमार्गोक्तो जीवमोक्षोऽस्त्यधीमनाः ।

प्रमाणान्तरयादेषु युक्तिमेवावलम्बितेषु ॥

ज्ञानार्थमिदं विद्धि सर्वामन्त्रेषु सम्मतम् ।

नाजीवम् शास्यति ज्ञेयं यदतोऽस्त्यय जीविनम् ॥”

श्वेनाश्वतर के ‘परास्य शक्तिर्विविधैव ध्रूयते’ य ‘परास्य शक्तिर्विविधैव ध्रूयते स्वामानिकीज्ञानयलक्रियो य’ में कथित शक्तिका विकसित रूप तंत्रग्रन्थों में देखा जाता है। यहाँ शक्ति सांख्य की मूलप्रकृति बन जाती है, इसके सादृश्य में मूलप्रकृतिसंश्लिष्टा सीता को सीतापनिषद् ने ‘उत्पत्तिस्थिति-संहारकारिणी सर्वदेहिनाम् ।’ कहा। लक्ष्मीतंत्र में विष्णु की शक्ति का नाम अहन्ता मिलता है—<sup>१३</sup> ‘अहन्ताग्रहणस्तस्य साह-मस्ति सनातनो’ और उसी में नारायणी नामका वैष्णवी परा सत्ता का भी कथन है—<sup>१४</sup> ‘अहं नागायणी नाम सा सत्ता वैष्णवी

<sup>१३</sup> लक्ष्मीतंत्र २-११, १२

<sup>१४</sup> लक्ष्मीतंत्र १-१

परा ।' उसी का समर्थन विष्णुपुराण में भी किया गया—<sup>११</sup>  
 विष्णुशक्तिः परा प्रोक्षा स्तत्रज्ञारया तथापरा ।' उसी शक्ति  
 को लक्ष्मी, यक्षा, यक्षमालिनी, कमला आदि नाम भी दिए  
 गए, जैसा अहिर्बुध्न्य संहिता अध्याय ३ के श्लोक ६-११ में  
 पाया जाता है। भगवद्गोमति में इन नामों के पाँच कार्य कहे  
 गए हैं—<sup>१२</sup> 'तिरोभाज सृष्टि, स्थिति, संहार, अनुग्रह। नारायण  
 के सारे कार्य इसी लक्ष्मी शक्ति द्वारा होते हैं और इनके बिना  
 केवल नारायण से जीवों को मोक्षलाभ नहीं हो सकता—

“लक्ष्म्या सह हृषीकेशो देव्या कारुण्यरूपया ।

रक्षकस्तर्घसिद्धान्ते वेदान्तेषु च गीयन्ते ॥”

स्पष्ट है कि 'देव्या कारुण्यरूपया' के समक्ष 'यमेपैव  
 शृणुते तेनलभ्यस्तस्यैष आत्मा विद्युणुते तन्' स्वाम् की शिक्षा  
 हवा हो गई और लक्ष्मी व हृषीकेश के करुण के सामने  
 'मस्तक टेकने का भाव पैदा हुआ, पर वह भी स्थिर नहीं  
 रहने पाया। दुर्गासप्तशती में नारायण हृषीकेश भी नहीं रहे,  
 वहाँ केवल शक्ति ही रह गई और शक्तिरूपिणी दुर्गा के सामने  
 साधकों को मंत्रोच्चारण करना रहा—'स्वर्गापधर्गये देवि  
 नारायणि नमोऽस्तुते ।'

गोतम द्वारा बौद्धमत का प्रचार किए जानेपर वससे पुरातन  
 तत्त्व भी प्रभावित हुआ और तांत्रिक विचारों का भी समावेश  
 बुद्ध की शिक्षाओं में होता गया। हीनयान से वज्रयान में  
 परिवर्तित होते बौद्धमत में सनातन भारतीय धारणाओं को  
 अधिक मान देने की ओर ध्यान होने पर उनकी अनेक  
 बातें बौद्धमत में घुसेड़ी गईं। ऐसे ही समय में वज्रयान का

<sup>११</sup> विष्णुपुराण ६-७-६१

<sup>१२</sup> लक्ष्मीतंत्र - अ० १२

साधारण काम समझ पारंदादिभस्म के प्रयोग पर ध्यान दिया और उनसे रस द्वारा शक्ति-धारण करने की शिक्षा भी आरम्भ की। कुछ तांत्रिकों का सम्बन्ध रासायनिक प्रक्रिया से हुआ। अनेक ओषधियाँ भी दार्शनिकों ने प्रस्तुत की। रसेश्वर दर्शनानुयायी रासायनिक प्रयोग की प्रधानता यहाँ तक बनाने लगे कि अमृत पारद आदि के भस्म-प्रयोग प्रभृति कुर्यों के ज्ञान द्वारा उद्धार की प्रतीति की जाने लगी। रसेश्वरसिद्धान्त में अनेक देव, दैत्य, मुनि, मानवादि के रससामर्थ्य द्वारा देह-साधन कर मुक्ति पाने का वर्णन किया गया और आगे रस ज्ञान ही जानने योग्य ज्ञान कहा गया :—

“रसाङ्गमेवमार्गोक्तो जीवमोक्षोऽस्त्यधीमनाः ।

प्रमाणान्तरवादेषु युक्तिर्मेदावलम्बिषु ॥

ज्ञानर्होयमिदं विद्धि सर्व्वामन्त्रेषु सम्मतम् ।

नाजीवम् षास्यति ज्ञेयं यदतोऽस्त्यय जीवन्तम् ॥”

प्रेताश्वतर के ‘परास्य शक्तिर्विविधैव ध्रूयते’ व ‘परास्य शक्तिर्विविधैव ध्रूयते स्वामानिकीज्ञानबलक्रिया च’ में कथित शक्ति का विकसित रूप तंत्रग्रन्थों में देखा जाता है। यहाँ शक्ति सांख्य की मूलप्रकृति बन जाती है, उसके सादृश्य में मूलप्रकृतिसंज्ञिता सीता को सीतापनिषद् ने ‘उत्पत्तिस्थिति-संहारकारिणी सर्वदेहिनाम् ।’ कहा। लक्ष्मीतंत्र में विष्णु की शक्ति का नाम अहन्ता मिलता है—<sup>13</sup> ‘अहन्ताग्रहणस्त्वय साह-मस्ति सनातनी’ और उसी में नारायणी नामका वैष्णवी परा सत्ता का भी कथन है—<sup>14</sup> ‘अहं नागायणी नाम मा सत्ता वैष्णवी

<sup>13</sup> लक्ष्मीतंत्र २-११, १२

<sup>14</sup> लक्ष्मीतंत्र ३-१

परा।' उसी का समर्थन विष्णुपुराण में भी किया गया—<sup>१५</sup>  
 विष्णुशक्तिः परा प्रोक्ता क्षेत्रज्ञारया तथापरा।' उसी शक्ति  
 को लक्ष्मी, पद्मा, पद्ममालिनी, कमला आदि नाम भी दिए  
 गए, जैसा अहिर्बुध्न्य संहिता अध्याय ३ के श्लोक ६-११ में  
 पाया जाता है। भगवद्भक्ति में इन नामों के पाँच कार्य कहे  
 गए हैं—<sup>१६</sup> 'तिरोभाव, सृष्टि, स्थिति, संहार, अनुग्रह। नारायण  
 के सारे कार्य इसी लक्ष्मी शक्ति द्वारा होते हैं और इनके बिना  
 केवल नारायण से जीवों को मोक्षलाभ नहीं हो सकता—

“लक्ष्म्या सह हृषीकेशो देव्या कारुण्यरूपया ।

रक्षकस्सर्वसिद्धान्ते वेदान्तेषु च गीयते ॥”

स्पष्ट है कि 'देव्या कारुण्यरूपया' के समक्ष 'यमेवैव  
 भृणुते तेनलभ्यस्तस्यैव आत्मा विवृणुते तन् स्वाम्' की शिक्षा  
 हुवा हो गई और लक्ष्मी व हृषीकेश के करुणा के सामने  
 मस्तक टेकने का भाव पैदा हुआ, पर वह भी स्थिर नहीं  
 रहने पाया। दुर्गासप्तशती में नारायण हृषीकेश भी नहीं रहे,  
 यहाँ केवल शक्ति ही रह गई और शक्तिरूपिणी दुर्गा के सामने  
 साधकों को मंत्रोच्चारण करना रहा—'स्वर्गापवर्गये देवि  
 नारायणि नमोऽस्तुते ।'

गौतम द्वारा बौद्धमत का प्रचार किए जानेपर उससे पुरातन  
 तंत्र भी प्रभावित हुआ और तांत्रिक विचारों का भी समावेश  
 बुद्ध की शिक्षाओं में होता गया। हीनयान से वज्रयान में  
 परिवर्तित होते बौद्धमत में सनातन भारतीय धारणाओं को  
 अधिक मान देने की ओर ध्यान देने पर उनकी अनेक  
 बातें बौद्धमत में घुसेड़ी गईं। ऐसे ही समय में वज्रयान का

<sup>१५</sup> विष्णुपुराण ६-७-६१

<sup>१६</sup> लक्ष्मीतंत्र - अ० १२



जन्म ईसावाद ३री शताब्दी में मैत्रेयानाथ द्वारा हुआ और महायान सम्प्रदाय का योगाचार-दर्शन वज्रयान के सिद्धान्तों का अद्भुत गम बना। योगाचार-मत था कि सर्वज्ञता वनजाने के मार्ग में दो विघ्न हैं, १ला क्लेशावरण और २रा ज्ञेयावरण। ये विघ्न विश्व-शून्यता-ज्ञान से ही नष्ट किये जा सकते हैं। नैरात्म्य के निरन्तर चिन्तन से आघरण दृष्ट जाते हैं और तब साधक समझने लगता है कि सभी पदार्थ शून्य हैं। महायानियों ने ऐसे चिन्तन को लोकहितेच्छा से अपनाया और वे निष्काम पर-हित में लगे रहे; उनके प्रतिकूल हानि-यान वाले जो कुछ करते थे सभी आत्मलाम की दृष्टि में। किन्तु योगाचार के दार्शनिक सिद्धान्तों से सर्वों में सहानुभूति की जो प्रबलेच्छा पैदा हुई, उससे प्रेरित हो भिक्षुभिक्षुणी दोनों बहुत मिलने-जुलने लगे और उनके बीच के कड़े नियमों की भी उन्हें उतनी चिन्ता नहीं रही; बल्कि वज्रयान ने और सहायता पहुँचाई। उसने स्त्रीशक्ति-पूजा-भाव को प्रधानता दी और उसके साथ तंत्र को मिलाकर एक पृथक् सम्प्रदाय खड़ा करना आरम्भ किया। अब जिस प्रकार बौद्धमत ने आरम्भ में ब्राह्मणधर्म का परामर्श ग्रहित किया था वही तरह वज्रयान ने बौद्धमत का हास तेजी से शुरू किया।

तंत्र को प्रधानता दे वज्रयानियों ने गौतम द्वारा धियर्जित मद्य मांस-मैथुनादि पञ्चमकारों को सर्वथा ग्राह्य माना और यहाँ तक माना कि इसके सेवन बिना निर्वाण को भी असंभव कहा। बौद्धमत के सम्मान पर भी 'उनने आघात किया। वे कहते कि बौद्धधर्म सनातन है, उसके प्रचार में अनेक बुद्ध हो गए हैं और गौतम इन्हीं में एक थे। उनमें पाँच ध्यानी बुद्धों का भी सिद्धान्त खड़ा किया—“पञ्चबुद्ध-

स्वभावत्वात् पञ्चस्कन्धा जिनाः स्मृताः' । मनुष्यों के प्रति महानुभूति के भावों को उनसे बड़ी ही प्रधानता दी और ऋता से कहा—'तन्नास्ति यन्न कर्तव्यं जगदुद्धरणायः,' क्योंकि प्रतिदिन बोधिसत्त्व मानव कल्याण के अनेक यश कर रहे हैं । वे यह भी प्रचार करने लग गए कि इस त्रिलोक की चना वज्रनाथ के साधकों के हितार्थ है, निर्वाण के निमित्त शोषारमिता का उपभोग करना चाहिए और चूंकि प्रज्ञा पृथ्वी-तल पर प्रत्येक स्त्री में बसती है, स्त्रियों का भोग बिना किसी संकोच और भेद के करना चाहिए तथा ऊँच-नीच का भेद छोड़ कर किसी भी सम्यग्ध की स्त्री के संसर्ग से साधक मुक्ति पा सकता है । आगे इनका सिद्धान्त बना—

“कर्मणा येन वै सत्त्वाः कल्पकोटिशतान्यपि ।

पश्यन्ते नरके घोरे तेन योगो विमुच्यते ॥”

( वज्रयान-सिद्धान्तों का सुन्दर वर्णन ईसाबाद ७ वीं सदी के अभंगवज्र कृत प्रज्ञोपायविनिश्चय-सिद्धि में मिलता है । उसमें भद्र, गुरुमाहात्म्य, प्रज्ञोपायशिष्य-दीक्षा, प्रज्ञोपाय-चिन्तन, संसार और निर्वाण की व्याख्याओं के अतिरिक्त पाँचवें अध्याय में निर्वाण-प्रदायिनी कई तांत्रिक क्रियाओं का वर्णन है । तांत्रिक क्रियाएँ तत्त्वचर्या कही गई हैं । तत्त्वचर्या की महिमा में यहां तक उल्लेख है कि भुरारि, शिव, इन्द्र और कुबेर ने तत्त्वचर्योंपासना की और इन क्रियाओं से तथागतां को महानिर्वाण प्राप्त हुआ । वह पुस्तक से यह भी विदित होता है कि स्त्रियों से संसर्ग की प्रधानता साधकों के लिए किस निःसंकोच ढंग से दी गई । तांत्रिकों ने उस प्रधानता का विशेष सम्मान भी किया और तांत्रिक साधना में विचित्र २ शृणित कृतियाँ समाविष्ट की गईं ।

जन्म ईसावाद ३री शताब्दी में मैथेयानाथ द्वारा बुद्ध और महायान सम्प्रदाय का योगाचार-दर्शन वज्रयान के सिद्धान्तों का बहुगम बना। योगाचार-मन था कि सर्वज्ञाता वनज्ञान के मार्ग में दो विघ्न हैं, १ला क्लेशावरण और २रा ज्ञेयावरण। ये विघ्न विश्व-शून्यता-ज्ञान से ही नष्ट किये जा सकते हैं। नैरात्म्य के निरन्तर चिन्तन से आवरण हट जाते हैं और तब साधक समझने लगता है कि सभी पदार्थ शून्य हैं। महापानियों ने ऐसे चिन्तन को लोकहितेच्छा से अपनाया और वे निष्काम पर-हित में लगे रहे; उनके प्रतिकूल हीन-यान वाले जो कुछ करते थे सभी आत्मलाभ की दृष्टि से। किन्तु योगाचार के दार्शनिक सिद्धान्तों से सबों में सहानुभूति की जो प्रवृत्ति हुई, उससे प्रेरित हो भिक्षुभिक्षुणी दोनों बहुत मिलने-जुलने लगे और उनके बीच के कड़े नियमों की भी उन्हें उतनी चिन्ता नहीं रही; बल्कि वज्रयान ने और सहायता पहुँचाई। उसने श्रोत्रि-पूजा-भाव को प्रधानता दी और उसके साथ तंत्र को मिलाकर एक पृथक् सम्प्रदाय खड़ा करना आरम्भ किया। अब जिस प्रकार बौद्धमत ने आरम्भ में ब्राह्मणधर्म का परामर्श ग्रहित किया था वही तरह वज्रयान ने बौद्धमत का हास तेजी से शुरू किया।

तंत्र को प्रधानता दे वज्रयानियों ने गोतम द्वारा विवर्जित मद्य मांस-मैथुनादि पञ्चमकारों को सर्वथा ब्राह्म माना और यहाँ तक माना कि इसके सेवन बिना निर्वाण को भी असंभव कहा। बौद्धमत के सम्मान पर भी 'उन्ने आघात किया। वे कहते कि बौद्धधर्म सनातन है, उसके प्रचार में अनेक बुद्ध हो गए हैं और गोतम वहाँ में एक थे। उन्ने पाँच-थानी बुद्धों का भी सिद्धान्त खड़ा किया—“पञ्चबुद्ध-

स्वभावत्वात् पञ्चस्कन्धा जिनाः स्मृताः' । मनुष्यों के प्रति सहानुभूति के भावों को उतने बड़ी ही प्रधानता दी और उद्धृता से कहा—'तन्नास्ति यन्न कर्तव्यं जगदुद्धरणाशयः,' क्योंकि प्रतिदिन बोधिसत्त्व मानव कल्याण के अनेक यत्न कर रहे हैं । ये यह भी प्रचार करने लग गए कि इस त्रिलोक की रचना यज्ञनाथ के साधकों के हितार्थ है, निर्वाण के निमित्त प्रज्ञापारमिता का उपभोग करना चाहिए और चूंकि प्रज्ञा पृथ्वी-तल पर प्रत्येक स्त्री में बसती है, स्त्रियों का भोग बिना किसी संकोच और भेद के करना चाहिए तथा ऊँच-नीच का भेद छोड़ कर किसी भी सम्बन्ध की स्त्री के संसर्ग से साधक मुक्ति पा सकता है । आगे बनका सिद्धान्त बना—

“कर्मणा येन वै सत्त्वाः कल्पकोटिशतान्यपि ।

पच्यन्ते नरके घोरे तेन योगी विमुच्यते ॥”

यज्ञयान्-सिद्धान्तों का सुन्दर वर्णन ईसावाद ७ वीं सदी के अभंगयज्ञ कृत प्रज्ञोपायविनिश्चय-सिद्धि में मिलता है । उसमें भग्न, गुरुमाहात्म्य, प्रज्ञोपायशिष्य-दीक्षा, प्रज्ञोपाय-चिन्तन, संसार और निर्वाण की व्याख्याओं के अतिरिक्त पाँचवें अध्याय में निर्वाण-प्रदायिनी कई तांत्रिक क्रियाओं का वर्णन है । तांत्रिक क्रियाएँ तत्त्वचर्या कही गई हैं । तत्त्वचर्या की महिमा में यहां तक उल्लेख है कि भुरारि, शिव, इन्द्र और कुबेर ने तत्त्वचर्यापासना की और इन क्रियाओं से सहायता को महानिर्वाण प्राप्त हुआ । वक्त पुस्तक से यह भी विदित होता है कि स्त्रियों से संसर्ग की प्रधानता साधकों के लिए किस निःसंकोच ढंग से दी गई । तांत्रिकों ने उस प्रधानता का विशेष सम्मान भी किया और तांत्रिक साधना में विचित्र २ घृणित कृतियाँ समाविष्ट की गईं ।

तंत्र में मंत्र बराबर ही सिद्धि-साधन समझे गए, इसका कारण था वैदिक स्तुतियों में मंत्रोच्चारण की पवित्रता का ध्यान। संहिता च यज्ञ काल में वेद धर्मानुयायी मंत्रों का सच्चाचारण कर ही मनोरथ की पूर्ति किया करते थे, तांत्रिकों ने उस भाग को, शुरु से अपनाया और वे मंत्र चैतन्य की दृष्टि में लगे। वे कहने कि मंत्र अक्षरमय होते हैं और अक्षर सर्वशक्तिमान् होते हैं, अक्षरों में व्यञ्जनवर्ण बीज रूप हैं, स्वरवर्ण शक्ति रूप हैं और विसर्ग कीलक-रूप है; श्रीं ह्रीं से यही सिद्धित होना है, फट्-बपट्-स्याहा स्वाहा अर्थहीन वैदिक शब्द होम की भाषा के हैं, उनका प्रचार अयैदिकों में भी था। वैदिक शब्द ओ३म् ही तांत्रिकों में होम या हुम शब्द बना। तो भी निस्सन्देह ही वैदिक स्तुतियों की ऋचाओं के शब्द अर्थपूर्ण थे, वे तंत्र के मंत्रों की भाँति सांकेतिक शब्दों से नहीं थे। पर पीछे तंत्र के मंत्रों को भी अर्थपूर्ण बतलाने का प्रयत्न धीरे-२ ग्रन्थों में किया गया और बौद्धों द्वारा तंत्र की प्रधानता मिलने पर अनेक ग्रन्थ तंत्र की मंत्र-शक्ति पर लिखे गए।

तांत्रिक ग्रन्थों की रचना का आरम्भ संगीतियों से <sup>११</sup>हुआ

---

११ "The word Sangiti means chanting together, and is peculiar to Buddhism. Buddha preached all his life after obtaining enlightenment, but he never wrote anything. In order that his teachings might be preserved his disciples after his death met together and reproduced his teachings and chanted them together. This is the beginning of the Sangiti.....The first Sangitis composed and chanted together related to the teachings of Buddha, but later on

और संगीतियों से गौतम बुद्ध का पूरा सम्बन्ध था। संगीतियों में तंत्र के पहले प्रचार नहीं होने का कारण दिया गया है<sup>११</sup>, उससे तन को गौतम द्वारा विशेषता मिलने की हल्पना की जाती है और तांत्रिक साधनाओं से गौतम का सम्पर्क भी ग्रन्थों में कथित है। जांगुली-साधना गौतम की ही बताई कही जाती है और ईसावाद = चौथी शताब्दी के शान्त-क्षित और कर्मशील सुद्रा-अण्डल-मन्त्रादि की शिक्षा बुद्ध द्वारा दी गई मानते हैं। इसके अलावे वज्रयानियों ने मंत्र की महिमा खूब गाई है। जम्मलभाषना में कहा गया है—<sup>१२</sup> 'किमस्त्यसाध्यं मन्त्राणां योजितानायथाविधि।' वज्रसरस्वती-साधन में है—<sup>१३</sup> "विश्वविस्मापने शक्तिरस्मादस्योपजायते।" रैकें जटा के महावली मंत्रराज के सम्बन्ध में कथन है—<sup>१४</sup>

Whenever new ideas were introduced into Buddhism they too appeared in the form of Sangitis, and the Buddhists would not accept anything new unless it was taught in sangitis. The Tantrics when they made an attempt to introduce their own novel doctrines into the old cult were, therefore, compelled to introduce them in the form of Sangitis." Dr. Benoytosh Bhattacharya Guhyasamaja Tantra, १, VIII

<sup>११</sup> श्रीगुह्यसमाजतंत्र के १७ वें पटल में मिलता है कि पुराकल्प में गुह्यसमाज सिद्धान्तों को समझने के योग्य अनुयायियों के अभाव के कारण भगवान् बोधिविप्त वज्र ने पहले गुह्यसमाज को प्रकाशित नहीं किया।

<sup>१२</sup> साधनमाला भाग २, पृ० ५७५ <sup>१३</sup> साधनमाला-भाग १, पृ० २२४ <sup>१४</sup> साधनमाला-भाग १, पृ० २२०

अस्य ध्वज-भात्रेण निर्विघ्नोप्रायते नरः” और मंत्रों में संशय-नाश के सम्वन्ध में कहा है—<sup>१६</sup> “संशयो नेह कर्त्तव्यो विचित्रा भाग्यशक्तयः।” लोक-मंत्रों का उच्चारण श्रुतुम्भ <sup>१७</sup> निश्चिन्त मन से यथाविधि होना चाहिये—<sup>१८</sup> “यथामिलपितं मंत्रं न द्रुतं न विलम्बितं असत्संकल्पवर्जितं मन्त्राक्षरगतचित्तं तावज्जपेत् यावन्नखेदो भवति।”

मंत्रों के प्रचल होने की ऐसी धारणाओं को ग्रन्थों में आदर देकर तांत्रिकों ने एक लम्बे समय तक तांत्रिक विचारों का प्रचार किया, और जैसे २ प्रचार बढ़ता गया रूप में भी परिवर्त्तन जारी रहा जिसके प्रमाण तांत्रिक ग्रन्थों की शैलियाँ व विषय-वर्चाएँ ही हैं। मन्त्रुग्रीमूलकल्प की रचना का समय २०ीं शताब्दी मानी गई है, और गुह्यसमाज <sup>१९</sup> का

<sup>१६</sup> साधनमाला-भाग १, पृ० ३३०

<sup>१७</sup> प्रज्ञोपायविनिश्चयसिद्धि पृ० २४, श्लो० ४०

तथा तथा प्रवर्तेत यथा न क्षुम्पते मनः।

संक्षुब्धे चित्तरेणु सिद्धिर्नैव कदाचन ॥

<sup>१८</sup> साधनमाला भाग १ पृ० १०

<sup>१९</sup> पद्मवज्रः गुह्यसिद्धि—(क) श्रीसमाज्ञा परं नास्ति रत्नमूलं त्रिषानुके, (ख) अग्रे गुह्यतिगुह्यस्य वज्रयानस्य देशना। नि.स्वभावस्य शुद्धस्य विपत्ते यस्य नोपमा ॥ (ग) अतस्त्रयं कथ्यते गुह्यं प्रज्ञोपाय-विभावम्। स्मरणं विभावस्य गुह्यं गुह्यतरं परम् ॥ ये न जानन्ति न शुद्धं स्वदेहोऽपि व्यवस्थितम्। निर्वृत्तिं तं पदं दिव्यं तेषां मन्यद्-प्रवीम्यहम् ॥ (घ) महामुद्रां निर्यजत्रे स्वदेहोपायसंयुताम्। स्वसंवेधां हि सा विद्या महामुद्रा पराशुभा ॥ गुह्यसमाज्ञात्रं, पृष्ठ १८, पृ० १५३—

“अनादिनिधनं ज्ञानं भारामाराक्ष्यं विमुक्तम् ॥”

शून्यताकरगानिष्ठ बोधिविजमिति स्मृतम् ॥”

३री शताब्दी ईसायाद, इसी समय पञ्चध्यानी बुद्धों का उल्लेख भी किया गया।

गुह्यसमाज का लक्ष्य था हीनयान व महायान के दुष्कर नियमों को दूर कर सर्वकामोपभोग द्वारा सिद्धि पाने के मत का प्रचार करना<sup>२०</sup>। पञ्चध्यानी बुद्धों को बसने एक २ शक्ति से युक्त किया और शक्ति की उपासना को उत्तम सिद्धि सम्बोधित किया<sup>२१</sup>। पहले से आते नियमों को तोड़कर इस मत ने मांस-भक्षण, सुरा-पान, और सुन्दरी-संग को अत्यधिक प्रोत्साहन दिया, सभी प्रकार के मांस ग्राह्य बतलाए गए और साधक के लिए मनुष्य-पशु आदि के रक्त व सुरा के यथेच्छ दान की स्वतंत्रता दी गई<sup>२२</sup>। चैत्यकर्म, पुस्तकवाचन, मण्डल-करण और त्रिवज्राग्रचन्दन की भी अवहेलना की गई<sup>२३</sup>। प्रत्येक नैतिक व सामाजिक आचार के प्रतिकूल आचरण करना गुह्यसमाज तन्त्र में योग माना गया<sup>२४</sup>। इस समाज का सम्बन्ध हठयोग से भी था और इसमें मारण वधाटन-

<sup>२०</sup> गुह्यसमाजतंत्र, पटल १८—पृ० २७—“दुष्करैरनिर्यमैस्तीमै सेव्यमानो न सिध्यति। सर्वकामोपभोगेस्तु सेवयश्चासु सिध्यति॥”

<sup>२१</sup> गुह्यसमाजतंत्र, पटल १८—पृ० १६।

<sup>२२</sup> गुह्यसमाजतंत्र, पटल ६—पृ० २१, पटल १५—पृ० १०२; भूमिका पृ० xii

<sup>२३</sup> गुह्यसमाजतंत्र, पटल १७—पृ० १४२ “चैत्यकर्म न कुर्वती न च पुस्तकवाचनम्। मण्डल नैव कुर्वीत न त्रिवज्राग्रचन्दनम्॥”

<sup>२४</sup> गुह्यसमाजतंत्र, पटल १६—पृ० १२० “प्राणिनञ्च त्वया घाल्या वक्तव्यं च मृपा वच। अदत्तं च त्वया ग्राह्यं सेवनं योषितामपि॥”



वशीकरण-स्तम्भन-आकर्षण-शान्तिक उपचारों की प्रधानता थी। ऐसे ही आचार गुह्यसमाज-तंत्र में सिद्धि-प्रदायक थे, यह पञ्चम पटल में भगवान् द्वारा स्पष्टतः व्यक्त किया गया है—

“अण्डालयेणुकायद्या मारणार्थार्थचिन्तकाः ।  
 सिध्यन्ति अग्रयानेऽस्मिन् महायानेऽहानुत्तरे ॥  
 आनन्तर्यप्रभुनयः महापापकृतोऽपि च ।  
 सिध्यन्ते बुद्धयानेऽस्मिन् महायानमहोदधौ ॥  
 आचार्यनिन्दनपरा नैव सिध्यन्ति साधने ।  
 प्राणातिपातिनः सत्त्वा मृपावाद्दरताश्च ये ॥  
 ये परद्रव्याभिरता नित्यं कामरताश्च ये ।  
 विष्णुब्राह्मणशून्या ये मन्थास्ते खलु साधने ॥  
 मातृमगिनीपुत्रोश्च कामयेद्यस्तु साधकः ।  
 ससिद्धिं विपुलां गच्छेत् महायानाग्रधर्मताम् ॥  
 मातरं बुद्धस्य विभोःकामयन्न च लिप्यते ।  
 सिध्यते तस्य बुद्धत्वं निर्विकल्पस्य धीमतः ॥”

ईसायाद ७वीं सदी के मध्यकाल में महासिद्धों के प्रयत्न-प्रमाण उनकी रचनाओं में दिखाई देते हैं और तंत्रग्रन्थ-रचना पालवंशी राजा प्रथम महीपाल तक होती रही है, इस दीर्घ-कालीन समय में तंत्र के भीतर अनेक नूतन विचार समाविष्ट हुए। लगभग ७२६ ई० में यज्ञयान-सम्प्रदाय में भगवती-लक्ष्मीकरा ने उपदेश दिए। वह उपदेशिका थी, उसके सिद्धान्त भी बड़े ही विचित्र थे। उसने कष्टकल्पना, उपवास, स्नान, पूजा, कायशुद्धि, भक्ष्याभक्ष्य आदि का खण्डन कर सर्व-धर्मेसमुद्भूता स्त्रियों से प्रेम-भाष रक्षने की शिक्षा दी।

निर्वाण-प्राप्ति के निमित्त गुरु की शिक्षाओं को उसने अनिवार्य कहा। उसके अनेक अनुयायी हुए और वे सहजवादी कहलाए। सहजवादियों से सहजिया सम्प्रदाय, नाथानाथी-दल और बावलमत का प्रादुर्भाव हुआ। लक्ष्मीकरा के शिष्य लीलाचन्द्र (७४२ ई०) एक विख्यात यज्ञाचार्य हुए और उनमें कई पुस्तकें लिखीं। उन पुस्तकों से मालूम होता है कि उस काल में यज्ञयान व सहजयान दोनों समुन्नत दशा में थे। लीलाचन्द्र के शिष्य थे—दारिकपाद व करुणाचल। करुणाचल एक निपुण कवि थे। दारिकपाद (७५३ ई०) बंगाली थे और उनमें बंगाला में अनेक गीत बनाए, उनकी संस्कृत में भी रचनाएँ थीं जो प्राप्य नहीं हैं। दारिकपाद की शिष्या थी—सहजयोगिनी चिन्तो (७५६ ई०), उसने 'व्यक्तभावानुगत तत्त्वसिद्धि' नामक पुस्तिका संस्कृत में लिखी। वह विज्ञान-वादिनी थी। उसने विश्व को चित्त की रचना माना और प्रज्ञा तथा उपाय को भी मन से ही सृष्ट कहा, प्रज्ञा व उपाय के सम्मिलन से महासुख की उत्पत्ति मन में होती है और मन तब बाह्य जगत को महासुख-स्वरूप समझने लगता है। चित्त की भिन्न २ अवस्थाएँ हुआ करती हैं, जो योगी उन भिन्न दशाओं से मन को निर्विकार रखता हुआ बाह्य जगत की शून्यता को अनुभव कर लेता है वसे बुद्धत्व सुलभ हो जाता है। ब्रजसत्त्व को उसने वपमावर्जित, स्वर्ग, सर्वव्यापी, कर्ता हर्ता जगत्पति कहा, यथा—

“अद्वैतसिद्धि—“गम्यागम्य विकल्पन्तु भक्ष्याभक्ष्यन्तथैव च ।

पेयापेयं तथा मन्त्री कुर्यान्नेव समाहितः ॥

सर्ववर्णासमुद्भूता जुगुप्सा नैव योपितः ।

सैव भगवतो प्रज्ञा सम्बृत्त्या रूपमाधिताः ॥”

“प्रत्यात्मवेद्यो भगवान् षडपमावर्जितः प्रभुः ।  
 स्वर्गः सर्वव्यापी च कर्ता हर्ता जगत्पतिः ।  
 श्रीमान् वज्रसत्वोऽसौ व्यक्तमावप्रकाशकः ॥”

सहजयोगिनी के शिष्य डोम्बी हेरुक ( ७७७ ई० ) की गणना २४ सिद्धों में की गई है । मगध का राज्य छोड़ कर उसने संन्यास लिया और सहजयान व वज्रयान पर कितायें लिखीं, उन कितायों में ‘डोम्बी गीतिका’<sup>२६</sup> भी स्वीकार की जाती है । उसने महासुख-सिद्धान्त पर प्रकाश डालते लिखा है कि आनन्द, परमानन्द, विरमानन्द, सहजानन्द सुख के चार सोपान हैं<sup>२७</sup>; महासुख का अनुभव आप ही किया जा सकता है और अनुभव के उपरान्त सिद्धि प्राप्त होती है<sup>२८</sup> । लेखक ने तंत्र में कुल-सेवा को सर्वकामप्रदा कहा है<sup>२९</sup> और पंचभ्यांती कुलों से अलौभ्य, वैरोचन, अमिताभ, रत्नसम्भय,

<sup>२६</sup> डोम्बी-गीतिका की रचना का नमूना—

मग्न जमुना मासरे बहई नाई ।  
 तँहि बुडिळि मातही वोहभा कोले पार करे इ ।  
 घाहनु डोम्बी बोहलो डोम्बी घाटत भइल उडारा ।  
 सद्गुरु पाभ पण जाइव पुनु तिन उरा ।

साधनामाला-भाग २

<sup>२७</sup> “आनन्देन सुखं किञ्चित् परमानन्द ततोऽधिकम् ।  
 विरमानन्द विरामः स्यात् सहजानन्द तु श्रेष्ठः ॥”

<sup>२८</sup> “तेषामेव पारतम्यात् स्वसंवेद्य महासुखम् ।  
 स्वसंवेद्य भवेत् सिद्धिः स्वसंवेद्य हि भावना ॥”

“बुद्धमेवान् भवते सिद्धिः सर्वकामप्रदा शुभा ।”

अमोघसिद्धि नामक पाँचकुल गिनाए हैं।<sup>१०</sup> कुल शब्द से कुलाचार, कौल, कौलिक शब्द बने हैं; पर कुल शब्द का निश्चित अर्थ नहीं मिलता, बौद्ध तथा ब्राह्मण ग्रन्थों में इसके भिन्न २ अर्थ किए गए हैं। पर यह निश्चित है कि तंत्र-सम्प्रदाय में कौलमत भ्रष्ट भोगविलास की प्रवृत्ति का पृष्ठ-जोषक रहा, क्योंकि उसने मद्यमांसादि सेवन के साथ अत्यन्त भीमत्सृष्टियों के द्वारा देवतार्चन, मन्त्रजाप, अनुष्ठान, प्रभृति का प्रचार किया। याममार्ग के मद्य, मांस, मीन, मुद्रा, मैथुन, युक्त पंचमकार-सिद्धान्त कौलमत के ही अन्तर्गत था और उसी सिद्धान्त के अनुकूल पवित्र आचार से साधना के साथ भोगमय घृणित कृत्य द्वारा सिद्धि का विश्वास तंत्र में प्रबल हुआ। अन्त में पवित्र भाष्य का पूर्णार्सन दुराचार ने ही ग्रहण किया और साधन-सोपान पंचमकार हो बैठे। साधनमाला भाग १ के पृ० २५१ में मिलता है—“त्रिकालस्नायी मद्यमांसवसापलाण्डुतैललवणवियर्जितस्त्रिकालं जपेत् यावद् दशसहस्राणि। ततः सिद्धो भवति।” पृ० ३३६ में है—“न्यासमित्थं विधानेन प्रकुट्याद् ब्रह्मचर्य्यतः”; पृ० २२१ में कहा है—“विना मण्डलकस्नानोपवासेन केवलं जापमात्रेण सिद्ध्यति।” भाग २ के पृ० ३८८ में लिखा है—“अत्र स्नान-नियमो नास्ति, नापि भोजने नियमः। अत्र मन्त्रजापस्तु क्रियमाणः यथा न कश्चित् प्रत्येति तथा कर्त्तव्यः। ॐ कुरु कुल्ले ह्रीः स्वाहा।” और पृ० ५८५ में बल्लेख है—“विपदधिर

<sup>१०</sup> “अक्षोभ्य वज्रमित्युक्तं अमिताभः पद्ममेव च।

रत्नसम्मवो भावरत्नः वैरोचनस्तथागतः।

अमोघः कर्ममित्युक्तं कुलान्येतानि संक्षिपेत्।”

रसेन श्वेतसर्पपैर्महाकालस्य धूपं दत्त्वा बलिं सृजेत् ।

मांसजम्बुडिकामध्यपुष्पधूपविलेपनम् ।

पञ्चमांसासृतेनैव महाकालाय सृजेद् बलिम् ॥”

तंत्र की समुन्नति होने पर ब्राह्मण-धर्मानुयायियों में भी बौद्धमत की तांत्रिक रुचि पैदा हुई और उससे ब्राह्मणिक तंत्र का विकास आरम्भ हुआ और पुरातन तांत्रिक सिद्धान्तों की भित्ति पर पौराणिक व बौद्ध तांत्रिक धारणाओं के साथ ब्राह्मणिक तंत्र को पुष्ट किया गया। ब्राह्मण-तंत्र में भयावह तांत्रिककृत्यों का सम्वन्ध भूतनाथ शिव व उनकी महा-प्रलयिनी शक्ति से रक्खा गया; जिस ओर कालिदास ने भी संकेत किया है—“अग्निमादि गुणोपेतं स्पृष्टपुण्यान्तरम्।” हिन्दू-पुनरुत्थानकाल में ब्राह्मण व बौद्ध के विचारों में जो आदान-प्रदान हुआ उसीके सिलसिले में दोनों की तांत्रिक धारणाओं में भी प्रत्यावर्तन घटित हुआ। हिन्दुओं में काली-दुर्गा-मैरवी चण्डी-चामुण्डा-प्रभृति शक्तियों की उपासना इसीसे चलवनी हुई और भक्तिवाद की लहर में उसका रूपान्तर राधा तथा सीता में प्रस्तुत किया गया। हिन्दू-धर्मग्रन्थों में इसीसे बौद्ध तंत्र से मिलते जुलते विचार मिलते हैं। पतञ्जलदर्शन में सिद्धि-सम्वन्ध में कथन है—“जन्मौषधि प्रायतपः समाधिजाः सिद्धयः।” इससे सिद्धियाँ पाँच प्रकार की विदित होती हैं, पर नांत्रिक सिद्धियों की अनुरूपता का निकर्ष इस वचन से नहीं निकाला जा सकता। बुद्ध-तंत्र में विना पठन शास्त्रज्ञान, बोधिप्राप्ति, सर्वव्यवसाय विजयार्थ, चमत्कारशक्ति, वादविजय आदि अनेक सिद्धियों का वर्णन है। उसी से मिलता हुआ विवरण साधन-माला

भाग २ के पृ० ५०६ में लभ्य है ।” फिर दूसरे स्थल में शान्ति, वशीकरण, स्तम्भन, विद्वेषण, उच्चाटन, मरण नामक छः कर्मों का उल्लेख है, “जिनसे हिन्दुओं के पट्कर्म-भाव का कुछ मेल है। अनेक सिद्धियों के सदृश ब्रह्मवैवर्त-पुराण में दूरश्रवण, परकायप्रवेश, मनोपायित्व, सर्वज्ञत्व, वह्निस्तम्भ, जलस्तम्भ, चिरजीवित्व, वायुस्तम्भ, वाक्सिद्धि, कायव्यूहप्रवेश, मृतानयन, प्राणदान आदि ३४ सिद्धियों का वर्णन मिलता है और हिन्दुओं की आठ सिद्धियाँ अणिमा, लघिमा, महिमा, प्राप्ति, प्राकगय, ईशित्व, वशित्व, कामा-वसायित्व के सदृश कुरुकुल्लासाधन में अङ्ग, अञ्जन, पादलेप, अन्तर्धान, रसरसायन, खेचर, भूचर, पाताल नामकी आठ ही सिद्धियों का कथन है <sup>१३</sup>। आचारतंत्र में जिस भगवती तारा की सिद्धि बुद्धाचार से कथित है वह भगवती तारा हिन्दुशास्त्रों की दश महाविद्याओं में गिनी गई है <sup>१४</sup> और ब्रह्माण्डपुराण के ललितोपाख्यान में तारा की तारिणी

<sup>११</sup> किञ्च भगवतो लक्षत्रयजापान् उभयचक्रवत्तिराज्यामुस्त्राभजति, अनेकाभिरप्सरोभिः परितृत पुरस्कृतो विद्याधरस्थाने बहुलसुखमनुभवन् एव तिष्ठति, देवेन्द्र छत्रधरो भवति, ब्रह्मा च मन्त्री वैभवित्री सैन्यपति, हरिः प्रतिहार समस्तदेव अवलगन्ति, नग्नाचार्य शकर समस्त-गुणानुपदर्शयति ।”

<sup>१२</sup> साधनमाला भाग २ पृ० ३६२ से ३७१ तक देखना चाहिये ।

<sup>१३</sup> “सङ्गाञ्जनपादलेपान्तर्धानरसरसायनरवेचरभूचर पाताल सिद्धि प्रमुखा सिद्धि साधयेत् ।” साधनमाला भाग २ पृ० ३५०

<sup>१४</sup> कृष्णानन्द भागमवागीश तत्रसार, पृ० ३६०—

“काली तारा महाविद्या षोडशी भुवनेश्वरी ।

मेरवी छिन्नमस्ता च विद्या घूमावती तथा ॥

शक्ति<sup>११</sup> के सम्बन्ध में लिखा है—“ताराम्बा नौकामधिगम्य विराजते ।”

जान पड़ता है कि इस प्रकार जब ब्राह्मणधर्म में देवता-वाद के अन्तर्गत शक्ति की उपासना व ईश्वर की मातृशक्ति की धारणा का प्रचार किया जा रहा था, बौद्ध तांत्रिकों ने उनसे अपना भेद स्थिर रखने का विचार किया और बनने अपने सिद्धों व इष्टदेवों को ब्राह्मणों के इष्टों से अधिक पराक्रमयुक्त घोषित किया। साधना में ऐसी चेष्टाओं के प्रमाण हैं, उनमें ब्राह्मणों के देव नीचा दिखाए गए हैं। “सिंहगरुडविष्णुस्कन्धसंस्थितमात्मानं ध्यात्वा ॐ ह्रीः ॐ इति मन्त्रं जपेत्” कहकर “गरुडारोही विष्णु याहन बनाए गए हैं और चण्डमहोरोपणसाधन में<sup>१२</sup> हरिहर-हिरण्यगर्भ भयभीत व व्याकुल दिखाए गए हैं—“तर्जनीतर्जित-व्याकुलानेकहरिहरहिरण्यगर्मादिक्लेशवृन्दारिबन्धनाय.....”। मृत्युचञ्चनसिततारा के साधनलाभवर्णन में साधक के मृत्यु जीतने और ब्रह्मा, इन्द्र, विष्णु, चन्द्रमा, शिव, सूर्य व शिव से घालघांका भी नहीं हो सकने का कथन है<sup>१३</sup>, मारीची-

यगला सिद्धविद्या व मातंगी कमलात्मिका ।

एता दशमहाविद्याः सिद्धिविद्याः प्रकीर्तिताः ॥”

<sup>११</sup> तारा से भाठ तारिणी—

“तारा चोप्रा महोप्रा व वज्रा काळी सरस्वती ।

कामेन्दवरी भद्रकाळी इत्यौष्ठ तारिणी स्मृता ॥”

<sup>१२</sup> साधनमाला—१ छा भाग, पृ० ७७

<sup>१३</sup> साधनमाला—१ छा भाग, पृ० १७४

<sup>१४</sup> साधनमाला—भाग १ पृ० २१४—

वर्णन में कुछ देवता मारीची की चन्दना करते और कुछ उसके पेरों के नीचे दिखाए गए हैं<sup>४०</sup> और तारोद्भवकुरु कुह्लासाधन में कथन है—<sup>४१</sup> “तथा मुद्रया ब्रह्मेन्द्ररुद्रनारायण प्रभृतयः समाकृष्टा समागम्य विह्वरतामुपगम्य साधनाभिलषित सम्पादयन्ति ।” वज्रज्वालानलार्कसाधन में विष्णु रुद्रमी के साथ पदाक्रान्त किए गए हैं—<sup>४२</sup> “सपत्नीक विष्णु मालीढपदेनाकम्यावस्थित ।” भूतडामर-स्तुति में उक्ति है—<sup>४३</sup> “शक्रब्रह्मकुत्रेरादिमदधिध्वसकोविदम् ।” त्रैलोक्यविजयसाधन में त्रैलोक्यविजय का स्वरूप महेश्वर मस्तक व गौरी-स्तन को पददलित करना लिखा है—<sup>४४</sup> “प्रत्यालीढेन वामपादाक्रान्त महेश्वरमस्तक दक्षिणपादावष्टब्ध गौरीस्तनयुगल ।” प्रसन्नतारा द्वारा भी इन्द्र, उपेन्द्र, रुद्र व ब्रह्मा के पददलित होने का वचन है—<sup>४५</sup> “वामपादेनेन्द्र, दक्षिणपादेनोपेन्द्र पादद्वयमध्ये रुद्र ब्रह्मास्य चाक्रम्य स्थिता सर्वविघ्नविनाशनी भावयेत् ।” अपराजितसाधन में ब्रह्मादि को दुष्ट बतलाते

“ब्रह्मेन्द्रविष्णुचन्द्रार्करुद्रदिश्चालमन्मथे ।

अप्यखण्डितरोमाग्रो मृत्युमयति मुक्चत् ॥”

४० “

सर्वत्र त्रिनेत्रा वाम रक्त वाराह वज्रमुद्गरगृहीतनमस्कृत

दक्षिणमुख वाराह सैन्धवच्छाय वज्रपाशगृहीतपुरन्दरचन्द्रित सैत्यगर्भ कृष्णक्रोडालीढन स्थिता हरिहरब्रह्मादयो मद्दिता वसुलोकपादाः सर्वे भाताश्रस्ता भट्टारिकावन्द नामाज्ञा च कुर्वन्त स्थिता ।” साधन-माला भा० १ पृ० ३००

४१ साधनमाला भा० २, पृ० ३५०

४२ साधनमाला भा० २,

पृ० ५१२

४३ साधनमाला भा० २, पृ० ५१२

४४ साधनमाला भाग

२, पृ० ५११



कहा गया है—<sup>११</sup> “अति-भयंकरकरालरौद्रमुखी शशेषमार-  
निर्दलनी ग्रहादिदुष्ट-रौद्रदेवता परिकरोच्छ्रितच्छ्रया चेति ।”

ब्राह्मणमतानुयायियों में तीर्थों के प्रति थोड़ा पैदा हो गई थी और साधारण विचार के लोग उनसे तरण मानते थे। तंत्र का भी सम्बन्ध वैसे ही लोगों से था, इस कारण इन लोगों का ध्यान तीर्थों से फेरने के विचार से तांत्रिकों ने अवसर पाकर अपने वचनों में ब्राह्मणिक तीर्थों पर भी आक्रमण किया, आर्यदेव के चित्तशोधनप्रकरण में इसी कारण अंकित पाया जाता है—

“प्रतरन्तपि गंगायां नैव श्वा शुद्धिमर्हति ।  
तस्माद्धर्मधियां पुंसां तीर्थस्नानं तु निष्कलम् ॥  
धर्मो यदि भवेत् स्नानात् कैवर्तानां कृताथंता ।  
नस्तन्दिवं प्रविष्टानां मत्स्यादीनां तु का कथा ॥  
पापक्षयोऽपि स्नानेन नैव म्यादिति निश्चयः ।  
यतो रगादियुद्धिस्तु दृश्यते तीर्थसेविनाम् ॥”

परन्तु विरोधात्मक विचारवाले तांत्रिकों को अपनी स्वतंत्रता ही अन्त में गँवानी पड़ी। धीरे २ मद्य, मांस, मत्स्य, मुद्रा, मैथुन के पंचमकार-प्रयोग में “तांत्रिक इतना लीन हुए कि वे नैतिक व आचारात्मक पतन के गहरे गर्त में जा गिरे। उस अवस्था में घोर मदपान को ही वे पुनर्जन्म का

<sup>११</sup> साधनमाला भाग २, पृ० ४०२

<sup>१२</sup> श्रीश्रीकृष्णार्णवतंत्र १०-५

“मद्यं मांसञ्च मत्स्यञ्च मुद्रा मैथुन मेव च ।  
मकारपञ्चकं देवि देवताप्रीतिकारकम् ॥”

नाशक घतलाने लगे <sup>५६</sup> और 'रजस्वला पुष्करं तीर्थं चांडाली  
 न स्वयं काशी' <sup>५७</sup> कहते हुए 'मातृयोनिं परित्यज्य विहरेत्  
 सर्वयोनिषु' <sup>५८</sup> का सिद्धान्त बना बैठे । कुलयोगी का लक्षण  
 बताया गया— "सदा मांसासचोल्लासी सदाचरणचिन्तकः"  
 और कौलिकों के लिए विधि, निषेध, पाप, पुण्य, स्वर्ग, नरक  
 आदि के सारे विचार दूर कर दिए गए <sup>५९</sup> । अपने मनमाने  
 कृत्यों में कोई भी प्रतिबन्ध उन आचारभ्रष्ट कौलिकों को प्रिय  
 नहीं हुआ और वे अघोरकृत्य की निन्दा करनेवालों को ही  
 वे घुरा-भला कहने लगे <sup>६०</sup> ; उनमें पूरी उच्छृंखलता के  
 घोषणा-रूप में व्यक्त किया— <sup>६१</sup> : "पाश-यद्धो भवेज्जीवः  
 पाशमुक्तः सदा शिवः" और अपने आचार को नानावेशात्मक  
 घतलाते मानो सिद्धान्त स्थिर किया— <sup>६२</sup> "क्वचिच्छ्रष्टः  
 क्वचिद्भ्रष्टः क्वचिद्भूतपिशाचवत् ।" ऐसी भ्रष्ट स्थिति में  
 तंत्र घृणित समझा जाने लगा और सांघिक सम्प्रदाय का

<sup>५६</sup> श्रीश्रीकुलार्णवतंत्र ७-१००

"पीत्वा पीत्वा पुनः पीत्वा यावत्पतति भूतले ।

उत्थाय च पुनः पीत्वा पुनर्जन्म न विद्यते ॥"

<sup>५७</sup> रद्रयामलतंत्र <sup>५८</sup> ज्ञानसंकलनीतंत्र <sup>५९</sup> श्रीश्रीकुलार्णवतंत्र, ९

"सदा संशयहीना यः कुलयोगो स उच्यते ॥५१॥

न विधिर्न निषेधः स्यान्न पुण्यं न च पातकम् ।

न स्वर्गो नैव नरकं कौलिकानां कुलेदवरि ॥१७॥"

<sup>६०</sup> श्रीश्रीकुलार्णवतंत्र ८-७६

"कौलिकान् भैरवावेशान् यो वा निन्दति मूढधीः ।

तं नाशयन् सन्देहं योगिन्यः कुलनायिके ॥"

<sup>६१</sup> ज्ञानसंकलनीतंत्र, १-४३

<sup>६२</sup> श्रीश्रीकुलार्णवतंत्र ९-७४

अपना स्वरूप नष्ट हो गया। भक्तिवाद जिस प्रकार यौद्धमत के अवशेष को अदृश्य कर शान्त हुआ उसी प्रकार तांत्रिकों के गोल को भी निष्केन्द्र कर उसे कुछ तृप्ति मिली। तय तंत्र के भक्त शाक्त-शैव वैष्णवों के आचार की ओर झुके और अपने विचारों को उन्हीं के सिद्धान्तानुसरण से आच्छादित कर कालयापन करने लगे। उसी दशा को लक्ष्य कर कहा गया है—

“अन्तः शाक्ता यद्विश्रवाः समामध्ये च वैष्णवाः ।

नानारूपधराः कौला विचरन्ति महीतले ॥”



# चारहवाँ अंश

## त्रिमूर्ति

प्राचीनतम काल में, जब 'अग्निमीले' कह कर भारतीय गार्ग्यऋषि वरुण, अग्नि, इन्द्र, सोम, मित्र, विष्णु, आदित्य, सूर्य, सविता, पूषन्, मरुत्, रुद्र, अदिति, दिति, वायु, प्रशिवन्, वषा, पृथ्वी इत्यादि की स्तुतियाँ किया करते थे, उनकी भावना थी कि ये शक्तियाँ एक सर्वशक्तिमान् रूप की वपाधियाँ हैं जिन्हें वे देखते थे, या हृदय में अनुभव करते थे। इसे व्यक्त करते ऋग्वेद ने कहा भी है—

/ "त्वग्ने वरुणो जायसे यत्त्वं मित्रो भवसि यत्समिद्धः ।  
 त्वे विश्वे सहसस्पुत्र देवास्त्यमिन्द्रो दांशुषे मर्त्याय ॥  
 त्वमर्यमा भवसि यत्कनीनां नाम स्वघान्गुह्यं धिभर्यि ।  
 अंजति मित्रं सुधितं न गोभिर्यदंपती समनसा कृणोपि ॥"  
 इत मंत्रों में ईश्वरीय सत्ता के भिन्न २ रूपों में प्रकट होने का विश्वाससूत्र निहित है। तैत्तिरीय देवताओं पर प्रजापति ईश्वर का आधिपत्य भी यजुर्वेद में स्पष्टतः कथित है—“अयस्त्रिंशं शतास्तुवत भूतान्यशाम्यन्प्रजापतिः परमेष्ठ्यधिपतिरासीत्”। अथर्ववेद के “तान्वै अयस्त्रिंशदेवानेके ब्रह्मचिदो विदुः” और ऋग्वेद के “तं एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति” कहते रहने पर भी उस परमेष्ठी अधिपति के मूर्त्तिधारण का शेष तैत्तिरीय पर ही नहीं हुआ, तीन ग्यारह व तैत्तिरीय कह

कर यजुर्वेद ने एक जगह ५८ देवता कहे, अथर्ववेद ने पत्नी के साथ ६६ देवता गिने, पुनः यजुर्वेद ने तीन हजार तीन सौ तीस देवताओं का उल्लेख किया और अथर्ववेद में छः हजार तीन सौ तैंतीस देवता लिखे गए<sup>१</sup>। ईश्वर के एक से अनेक होने की प्रतीति उपनिषद्-काल में दृढ़ हुई और एक ब्रह्म के ज्ञानविस्तार में लगे हुए ब्रह्मवादियों ने विश्वव्याप्य ब्रह्म को मूर्त्तमान् कह कर उसके अनन्त रूपों की शिखा दी बृहदारण्यक में याज्ञवल्क्य और शाकल्य-विद्वन्ध का देवताओं पर जो कथोपकथन है उसमें एक के अनन्त रूप होने का स्पष्ट उल्लेख, “त्री च शता त्रयश्च त्री च सहस्रेत्योमिति” याज्ञवल्क्येत्येक इत्येयमिति” में विद्यमान है<sup>२</sup>। इस कथन में ब्रह्म के दार्शनिक स्वरूप का संकेत होतेहुए भी यह साधारण विचार के लोगों की सहजग्राह्य सत्ता-प्रियेता का परिचायक है। यास्नव में दार्शनिक विवेचना के सत्य व रहस्यमय रहते भी सर्व साधारण के कार्यगत प्रयोजनों की पूर्ति वे नहीं करते और इस कारण उनके साथ उपलब्धियोग्य व्यक्तित्व का संयोग करने की ओर सहज रुचि होती पाई जाती है। वैदिक ईश्वरवाद और देवतास्वरूप भी इस सिद्धान्त से ग्रस्त हुए और जो देवता ईश्वर की विभूतियों के स्वरूपमात्र

<sup>१</sup> अथर्ववेद १०-७-२०; ऋग्वेद १-१६४-४६; यजुर्वेद २०-११ “अथा देवा एकादशत्रयस्त्रिंशः साः सुराधसः”, १४-२०; अथर्ववेद १-६-९, यजुर्वेद ३३-७ “त्रीणि शतानि त्रीणिसहस्राण्यग्निन्त्रिंशश्च देवानवष्टा सपर्यन्तः”; अथर्ववेद ११-५-२ “गन्धर्वा एनमन्यायन् त्रयस्त्रिंशत् त्रिंशताः षट्सहस्राः सर्वान्स देवास्तपसा विपतिं।”

<sup>२</sup> बृहदारण्यकोप० ३-९-१

थे व जो प्राकृतिक शक्तियों के वर्णन के मुख्य विषय थे, वे धीरे-धीरे भक्तों की पूजा के पवित्र पात्र बनते गए और लोगों की रुचि इनकी यागिक व व्यावहारिक इपासना की ओर वृद्धि पाती गई ।

संहिता-काल से अनानमन्-सिद्धान्त के प्रचार तक देवता-पूजक समाज में अनेक परिवर्तन हुए, तरह-तरह की धारणाएँ प्रचलित हुई और मनुष्य के आचार-विचार में तदनुकूल अन्तर उपस्थित होते रहे । इस दीर्घकालीन क्रम में भीतरी परिवर्तन के अलावे बाह्य परिवर्तनों से भी भारतीय ईश्वरवाद प्रभावित हुआ । जैन और बौद्ध मतों के प्रचार-काल में भारत का गहरा धार्मिक सम्बन्ध पड़ोसवर्ती देशों से हुआ, यहां से जो धर्म-प्रचारक आहर गए उनके साथ बाहरी विचार भी यहां अवश्य आए । ऐसे भी तूरानियन, सीदियन, शक, इण, यूनानी, पार्सी आदि भारत में आते रहे और उनके मतों का सम्पर्क भारतीय विचारों से हुआ । बौद्धमत के पीछले समय में भारतीय राजाओं में मतभेद, द्वेष व राजनीतिक अमैत्री होने कारण धर्म की राजसाहाय्य भी नहीं रहा, जिससे मतमतान्तरों का जन्म होता गया और देश को एक धार्मिक क्रान्ति का सामना करना पड़ा । ऐसे समय में परम्परागत विचारों को धक्का पहुँचते देख समय-पर, ब्राह्मणों ने सनातन सिद्धान्तों की रक्षा की चिन्ता की और एतदर्थ पुराणों की रचना करने लगे, आगे शान्ति के समय में धर्मप्रिय समाज का धार्मिक अवलम्ब पुराण ही हुए ।

निरुक्त ७-१ "यत्काम ऋषियस्यां देवतायामार्थवत्यमिच्छन्सुति अयुष्केतद्देवतः स मन्यो भवति ।"

परन्तु पौराणिक विचार क्रान्तिकाल के विभिन्न विचारों के असम्यक् संग्रह थे, जिनके कारण पुरातन काल से आती शृंगला का पूर्ण निर्वाह नहीं किया जा सका। ऐसी परिस्थिति में पुराणों ने धर्म को नूतन रूप प्रदान किया और अनेक देवी-देवताओं की उपासना, मूर्त्तिपूजा, अवतारवाद, अवतारी पुरुषों के नाम-जाप, तीर्थाटन से नरक, त्रिमूर्त्ति-मान, भगवद्भजन आदि को ईश्वरवाद के अंग बनाए। न अथ स्तुतिवाद रहा न यज्ञ का प्रायस्य, न योग रहा न तप, न सोऽहं रहा न ब्रह्मवाद: सर्वों का अपना २ युग-प्रायस्य और निर्मल रूप पौराणिक देवतावाद के अतिशयोक्तिमय आख्यान के<sup>१</sup> सामने शिथिल पड़ गया और संहिता-काल के प्रमुख तैंतीस देवताओं के स्थान में लोग तैंतीस करोड़ देवताओं को मान देने लगे।

‘द्वे धाम ब्रह्मणो रूपे मूर्त्तं चैवामूर्त्तं च’ के<sup>२</sup> अनुरूप पुराणों ने भी ईश्वर के रूप, मूर्त्त<sup>३</sup> व अमूर्त्त<sup>४</sup> बतलाए और जिस प्रकार पुराकाल में देवता एक ही ईश्वर के भिन्न २ गुण दृष्टि से नाम-भेद कहे गए थे वही प्रकार तैंतीस कोटि देवता एक ही ईश्वर के क्रीडार्थ भिन्न २ रूप पुराणों में यत्रतत्र

<sup>१</sup> “पुराणों की प्रधान बातें भक्तिसयोक्तिमयी हैं। . . . जबतक

स्वभावोक्तिमय ज्योतिः सिद्धांत आदि से तथा रूपकमय वैदिक साहित्य से पौराणिक क्याणें न मिलाई जायें, तबतक इनका यथार्थ अर्थ नहीं लग सकता।” साहित्याचार्य रामावतार शर्मा पुराणतत्त्व, सुधा १-१

<sup>२</sup> बृहदारण्यक २.३

<sup>३</sup> विष्णुपुराण १-२३-१३ “द्वे रूपे ब्रह्मणस्तस्य मूर्त्तं ज्ञामूर्त्तमेव च ।

क्षराक्षरस्वरूपं ते सर्वभूतेष्ववस्थिते ॥”

हल्लेख किए गए; किन्तु यह मिद्धान्त-रूप ही रहा, व्यवहार न भिन्न २ रूपों के देवता ईश्वर समकक्ष होकर ही पूजा पाते गए और उनके उपासकों में भारी मनभेद भी रहा। पद्मपुराण में भगवान् ने कहा—“एकाऽहं पञ्चधा भिन्नः कोऽर्थं भुवनेऽऽखिले,” और विष्णुपुराण ने भी “एकम्वरूपञ्च सदा ऐयाभावाच्च निमलम्” कह कर “श्रोतादि बुद्धयानुपलभ्यमेकं प्राधानिकं ब्रह्म पुमान्” को नमस्कारते हुए “नाहो न रात्रिर्न नभो न भूमिर्नासीत्तमो ज्योतिरभून्नवान्यत्” के वेद-वचन सादृश्य को प्रस्तुत किया, तोभी ईश्वर के अवतार की ओर प्रवाहित प्रतीति रकी नहीं, बढ़ती ही गई<sup>१०</sup>। नारायणीय में पहले वराह नृसिंह-वामन परशुराम-राम कृष्ण नामक छः अवतार कहे गए, फिर इनमें हंस-कूर्म-मत्स्य-कल्कि को जोड़कर दशायतारों की कल्पना की गई। भागवतपुराण में १० के स्थान में कहीं १६, कहीं २२ और कहीं २३ अवतार वर्णित हुए। इसकी आवश्यकता यहां तक नमस्की गई कि प्रत्येक पुराण का

<sup>१०</sup> “Moreover some new gods have found a place in the Puranas who were not at all known to the Rigveda. Thus ब्रह्मदेव and शंकर, लक्ष्मी and पार्वती, कुमर and दत्तात्रेय, etc. figures not at all known to the Rigveda. On the other hand, उपम् and वज्रम्, भग and भयम्, have ceased to exist as deities, not to mention the fact that मरिचि, पूषन्, मित्र, सूर्य, who are so many different deities with distinguishing characteristics, have later on come to be mere synonyms all signifying but one god. Dr. A. S. Sukthankar, Lectures on Rigveda, p. 132

<sup>११</sup> विष्णुपुराण १-२-१३, १-२-२३



एक अंश-देववंश-वर्षन के लिए रक्खा गया। अवतारवाद सर्वमान्य होने के कारण देवताओं में ईश्वरत्व की भावना भी उत्तरोत्तर घनीभूत होती गई और ब्रह्मा, शिव, विष्णु, शक्ति, देवी, गणेश, कार्तिकेय, गरुड़, नाग आदि की पूजा से ईश्वर की प्रसन्नता प्राप्त करने का विश्वास जमता गया। इससे ईश्वर के अवतार-रूप में वैयक्तिक भक्ति व भ्रष्टा का स्वाभाविक भाव प्रत्येक भक्त के हृदय में आरम्भ हुआ और कालक्रम में उसे सामूहिक रूप भी प्राप्त हुआ। इस प्रकार पौराणिक देवता-वाद में भ्रमृत्ति की भक्तिमय पूजा की प्रथा जोर पकड़ने लगी। इसमें मतभेद व द्वेष भी कार्यगन हुए और एक का उपासक दूसरे को धुराभिला कहने तक उस समय नहीं हिचका, जिसके फल-स्वरूप ब्रह्मपुराण में ब्रह्म ही सर्वस्व कहा गया, लिंगपुराण में लिंग-सत्ता के सामने ब्रह्मा-विष्णु सामर्थ्यहीन दर्शाए गए, शिवपुराण में शिव-सामर्थ्य की श्लाघा की गई और विष्णुपुराण में विष्णु का गुण गाया गया। “अथाणामेकभाषानां यो पश्यति वै भिन्नम्” कहकर<sup>१</sup> ज्ञान-मूल ब्रह्म की एकता को समझाने की चेष्टा उस दश में विलकुल निष्फल हुई और “विभर्ति मायारूपोऽसौ श्रेयसे प्राणिनां हरिः” के<sup>२</sup> दार्शनिक सूत्र से भी उपासना-प्रेमी व भक्तिवादी पुरुषों की रुचि बदल नहीं पाई। पुरातन काल से वरुण, इन्द्र, आदित्य, विष्णु, रुद्र आदि की जो स्तुतियाँ होती आ रही थीं, उनका स्वरूप युगानुकूल बदलते रहने पर भी समाज में उपासकों द्वारा उनका पृथक् २ मान जारी रहा और धीरे २

<sup>१</sup> श्रीमद्भागवतपुराण ४४ स्कन्ध

<sup>२</sup> विष्णुपुराण-प्रथम अंश २२ अ० ७४ श्लो०

अनेक देवी-देवताओं की धारणाओं का समन्वय त्रिमूर्ति-भावना में दृढ़ होता गया।

त्रिमूर्ति-भावना के अन्तर्गत ब्रह्मा शिव व विष्णु नामक तीन महादेव सम्मानित किए गए और उनकी शक्तियों के समन्वय में तरह-२ की कल्पनाएँ की गईं। पर इस में स्पष्ट्यन्दता से काम न लेकर एकसूत्रता का व्यवहार किया गया और त्रिमूर्ति के उपासकों ने पारस्परिक प्रतिद्वन्द्विता के कारण इनमें प्रत्येक के स्वरूप को पुरातन सिद्धान्तों से सम्यक् रक्षित करने की पूरी चेष्टा की। इस कारण प्राचीनतम धारणाओं के द्योतक पद, विशेषण व आख्यान ब्रह्मा, शिव तथा विष्णु के साथ उनके गुण व महिमा-गान में यथा-प्रसंग प्रयुक्त होते रहे, किन्तु इस चिन्तन में वैदिक साहित्य के उपमा व रूपक को पुराणों के समय तक स्पष्ट अतिशयोक्ति का लक्षण ग्रहण करना पड़ा।

कई वैदिक देवताओं के होते भी त्रिमूर्ति की ही प्रधानता का कारण मानवा इच्छाओं की सानुकूलता ही कही जा सकती है। सृष्टि, पालन और नाश की क्रियाएँ जिस प्रकार विश्व घटनाओं में विद्यमान मिलती हैं वसी प्रकार उनकी सत्ता मनुष्य के वैयक्तिक जीवन में भी काम करती दिखाई देती है। आर्य्य इसका अध्ययन करते आये और क्रमशः उसे आदर्श-स्वरूप अपने घञ्च एवं साधारण जीवन में भी अपनाते गए। उसी अनुभव पर आधुनिक इष्टदेव, गृहदेव और ग्राम्यदेव की भावनाएँ भी अवलम्बित हुईं और वैदिक स्तुति, यागिक कृत्य तथा तपश्चर्या के सिद्धान्त वसी अनुभव पर विकसित हुए<sup>13</sup>। पुनः उसी के प्रकाश में शुष्क दर्शन के

<sup>13</sup> E B Havell Ancient and Medieval Architecture of India, pp 35-36.

प्रेमी शून्यमय धार्मिक धारणाओं से असंतुष्ट तत्त्वज्ञान की गंभीर गवेषणा में लीन हुए और विश्वविकासनय के आधार पर परब्रह्म या ईश्वर, पुरुष व प्रकृति के सिद्धान्त उपस्थित किए। उनसे स्थिर किया कि ईश्वर शक्तिमान् है और पुरुष व प्रकृति को व्यक्त करनेवाला है। पुरुष में एक दैवी शक्ति है, जिसकी प्रेरणा से वह प्रकृति को लीलार्थ रूप धारण करने में रत करना है। पुरुष-ब्रह्माय 'मन्-चित्-आनन्द' मय है और प्रकृति में सत्तोगुण, तमोगुण व रजोगुण नामक तीन गुण हैं; इन्हीं के मिश्रण से नाना नाम व रूप के पदार्थों की सृष्टि है<sup>14</sup>। यहाँ तक इस सिद्धान्त पर विचार किए गए और अनेक मत घनते-विगड़ते रहें। उधर धार्मिक चिन्तन में भी सृष्टि-रचना, संसार-पालन और विश्वनाश के विचार से नरह २ की क्रियाएँ प्रचलित की गईं। फलस्वरूप ये धारणाएँ आर्य-समाज के अन्तर्मन में इतनी दृढ़ हुईं कि तीन की संख्या भी पवित्र माने जाने लगी और त्रयी विद्या, पद-त्रय, तीन व्याहृतियों एवं त्रिरत्न के अनुरूप वीराणिक विचारों में त्रिमूर्ति की व्याप्ति सर्वप्रधान हुई। त्रिमूर्ति में ब्रह्मा विश्वस्रष्टा, विष्णु विश्व-पालक और शिव विश्व-विनाशक समझे गए। जन साधारण तक में यह विश्वास अचल हुआ और धर्मग्रन्थों में मनोरत्नार्थ ब्रह्मा, विष्णु व शिव के सम्यन्ध की अनेक धार्मिक आख्यायिकाएँ भी रची गईं, जो पुराणों में विद्यमान हैं।

त्रिमूर्ति की धारणाओं का संरक्षण धर्मग्रन्थों में किए

<sup>14</sup> E. B. Havell Ancient and Medieval Architecture of India, p 162.

जाने पर उनका धार्मिक सम्मान भी ज़ोरों से जागी हुआ।  
 उपासना में ब्रह्मा, विष्णु व शिव को सगुणरूप प्रदान किया  
 गया और उनके शील व गुण के अनुरूप निर्मित उनकी  
 मूर्तियाँ मन्दिरों में पूजी जाने लगीं। तरह २ के चित्र,  
 शिलालेख और दानपत्रों के विवरण से भिन्न २ समय एवं  
 स्थान के भेदानुसार भिन्न २ प्रकार के मनों के प्रचलित  
 होने के प्रमाण मिलते हैं। सगुणोपासना द्वारा त्रिमूर्तियों  
 में मानवभावों की ही कल्पना की गई और मनुष्यों के स्वभाव-  
 व्यवहार-रूप की भाँति उनके चित्र-चरित्र रचिन किए गए।  
 त्रिमूर्ति को गुणानुरूप प्रतीक निर्मित कर उनके साथ  
 भिन्न २ कथाओं का भी पूरा संयोग रक्खा गया और वे  
 कथाएँ उपासकों के जानने व मनन करने की बीजें बतलाई  
 गईं। उनका माहात्म्य भी देवताओं से कम नहीं रहा, वह  
 त्रिमूर्ति का समकक्ष बनकर शान्त हुआ, उनके पठन-पाठन व  
 श्रवण से दुःखनाश का विश्वास धीरे-२ यजमानों में पण्डितों  
 द्वारा इस कोटि तक बढ़ किया गया कि कथा-वीथी को घर  
 में रखने-पूजने से इस घर में नारायण का निवास समझा  
 गया, जैसे—

“यस्येदं तिष्ठते गेहे लिखितं पूज्यते सदा।

तस्य नागयणो देवः स्वयन्तिष्ठति धारिणी ॥”

आरंभ में त्रिमूर्ति के स्वरूप-संकेत में पुरातन सिद्धान्तों  
 के समावेश करने की चेष्टा अवश्य की गई, परन्तु वे उनके  
 द्वारा सहज ग्राह्य कदापि न थे जिनके बीज उस समय  
 पुराणों का प्रचार किया गया। विष्णु के वैदिक त्रिपद का  
 एतन्मेव बलि वामन की कथा में किया गया है, किन्तु उस

कथा का पढ़नेवाला बिना वैदिक ऋचा व उसके क्रामिक विकास का जाने कदापि त्रिपदों व त्रिलोक का ज्ञान नहीं पा सकता। इसी प्रकार अन्य वर्णन भी आलंकारिक आवरण और मतभेदाधिक्य से बेतरह आच्छादित हुए। जिससे फलस्वरूप सत्य तमाच्छादित हुआ, निर्मूल व निस्सार बातें फैलने लगीं, सनातन धारणाओं का पवित्र रूप बदल खला, धर्मजिज्ञासुओं में समाज-कल्याण की भावनाति अवरुद्ध हो गई, धर्म का स्थान पारस्परिक शृणा व दोष को प्राप्त हुआ, मनमानी बातों का प्रचार होने लगा और "ब्रह्मविष्णुशिवान्देवान् पृथग्भावयेत्सुधी" की सद्बुक्ति को बदल कर भेदभेद के विपैले चातावरण के भीतर शैव-वैष्णव-ब्राह्मों में विरोध बढ़ानेवाली राय कथित हुई—

“विष्णुब्रह्मादिरूपाणामैक्यं जानन्ति ये द्विजाः।

ते यान्ति नरकं घोरं पुनरावृत्तिवर्जितम्॥”

वेदान्तसूत्र में “आया है—“न प्रतीके नहि सः। ब्रह्मरूपिणोऽहम्” जिसके अनुकूल प्रतीकों को देखते-पूजते हुए सर्वथा एक अज अनादि ब्रह्म के निर्गुण रूप की ओर चिन्तन को वृत्तर्प देना चाहिए, क्योंकि ईश्वर की पवित्रता व वरुचता का भाव इसी में है और ईश्वर में आस्तिक्य बुद्धि द्वारा जो लाभ मनुष्य को हो सकता है वह इसी तरह मूर्तमान पदार्थों के रहस्य को हृदयगत करते हुए उनके उद्गम परमेश्वर के गुण-रूप-कर्म के सत्य शिव-सुन्दर अनुभव को प्राप्त करने से सम्भव है। तोमी पौराणिक शैली के अनुसरण करनेवाले मूर्तियों की सगुणोपासना में ही बहते गए और

निर्गुण ब्रह्म की ओर जाने के बदले प्रतिदिन ईश्वर को अधोगत-  
 पुरुषों का ही सादृश्य देते हुए ईश्वरत्व को मनुष्यकोटि में-  
 गिराने में चेष्टाचान् रहे। अन्ततोगत्वा शिव और विष्णु के  
 भक्त अपने इष्टदेवों को अपनी २ इच्छा के अनुकूल भक्तिवाद में-  
 बसंकेतों पर नचा कर परम प्रसन्न हुए। भक्तिवाद की अन्तिम  
 [शा की शिवशक्ति और विष्णुशक्ति के साथ वैदिक रुद्र व  
 विष्णु के वर्णन की तुलना करने से भक्तों की स्वच्छाचारिता  
 दूरतः प्रकट हो जाती है। किन्तु ब्रह्मा को भक्तिवाद के भीतर  
 स्थान नहीं मिला, मानो पौराणिक संघर्ष में शानी ब्रह्मा ने  
 अपने को बदलते समय की माया से पृथक् ही रक्खा। प्राचीन  
 रूप भी ब्रह्मा का ऐसा था जिसपर कल्पना की दौड़ान  
 इच्छानुकूल पौराणिक काल में नहीं की जा सकती थी। इस  
 कारण भी ज्ञान से सम्बन्ध रखनेवाले ब्रह्मा को पुराणकाल में-  
 या उसके बाद बहुत कम लोगों ने सम्मानित किया। मत-भेद  
 के ही कारण समय २ पर पुराणों में ऐसे श्लोक रचे गए  
 जिनसे ऐक्य का बंधन शिथिल ही होता गया और त्रिमूर्तियों  
 के एक परब्रह्म के तीन सगुण रूप होने का भाव साधारणतः-  
 नष्ट सा हो गया। उपासकों द्वारा अपने २ इष्टदेव की श्लाघा  
 के अलावे दूसरों की निन्दा भी पूरी तरह करने का अवसर  
 पुराणों में समुपस्थित किया गया है। यदि विष्णुपुराण ने <sup>१०</sup>  
 रुद्र की उत्पत्ति विष्णु के क्रोध व दीप्तमान ललाट के भृकुटि-  
 कुटिल से बतलाते हुए कहा—“समुत्पन्नास्तदा रुद्रो-  
 मध्याह्नार्कसमप्रभः” तो लिंगपुराण ने विष्णु और ब्रह्मा दोनों  
 को पार्श्ववर्ती बनाते हुए स्थापित किया—

“अथ मे दक्षिणे पार्श्वे ब्रह्मा लोकपितामहः ।

यामे पार्श्वे च मे त्रिष्णुर्निष्णामा हृदयोद्वय ॥”

शिव की निन्दा करनेवालों की भी शक्ति लेने में शिव-भक्तों ने कोई कमी नहीं की। उनसे शिव की परमप्रशंसा चित्रित किया और उनकी उपासना में सम्बन्ध रखते ध्यान-होम नव-यज्ञादिक विधियों के निन्दकों के नाश का शाप<sup>१६</sup> लेख्य किया—“तेषां विनश्यन्ति क्षिप्रं ये निन्दन्ति त्रिष्णाकिनाम् ।” अथर्व या पद्मपुराण में<sup>१७</sup> त्रिष्णु भक्तों के ईश्वर विष्णु की महिमा का वर्णन किया गया और विष्णु से भिन्न किसी देवता के पूजनेवाले को पाषाण की चतुर्भुज शङ्खरादि के निर्माण भक्षण से घाएडाल होने तथा सहस्रों कल्प तक नरकाग्नि में तड़पते रहने का विधान रचा गया—

“मोहाद् यः पूजयेदस्य स पापेणो भविष्यति ।

इतरेषाम् तु देवाणां निर्माल्य गहिन भवेत् ॥

मज्जदेव हि योऽश्नाति ब्राह्मणो ज्ञानदुर्धर ।

निर्माल्य शकरादीनां स चाण्डालो भवेत् भुवम् ।

कल्पकोटिसहस्राणि पश्यते नरकाग्निना ॥”

‘अस्माभि उक्तानि दैवतानि’ के समय ब्रह्मा की रक्षाति पड़ रही थी, उस समय ‘यज्ञा वै त्रिष्णु’ की धारणा में विष्णु की प्रियता यज्ञ से अभिन्न हो रही थी और ज्ञानदेव ब्रह्मा यज्ञों के पर्यवेक्षक पद पर विराजमान थे पर वह साम्यकर्म के विधानों में उससे आगे नहीं बढ़ सके। पुराणों में भी यज्ञ पद अजुगुण रहा और पौराणिक कर्मकाण्ड में भी ब्रह्मा यज्ञ निरीक्षक के पद पर स्थापित किए गए ।

<sup>१६</sup> कुमारपुराण अ० २०    <sup>१७</sup> पद्मपुराण उत्तरखण्ड अ० ७८

ब्रह्मा शब्द 'वृह्' धातु से बना है और वृह् का अर्थ फैलना, विकसित होना है। पुराणानुसार ब्रह्मा सृष्टिकर्त्ता है; यह नामानुकूल भाव है; क्योंकि जिस प्रकार किसी भी आविष्कार में बुद्धि के विकास व ज्ञान के प्रयोग की आवश्यकता होती है वही प्रकार ब्रह्मा भी बुद्धि विकसित कर सृष्टि-विस्तार करते हैं। इसीसे पृथ्वी के आविष्कारक वराह का अवतार ब्रह्मा से सम्यन्ध रखता है और ब्रह्मा का नाम चतुरानन देकर चार मुखों से चार वेदों के कहे जाने की कथा है<sup>20</sup>। पुराणों में ब्रह्मा की उत्पत्ति भी बताई गई है, कथा है कि नारायण की नाभी से कमल उत्पन्न हुआ और कमल-दल पर चतुरानन ब्रह्मा स्थित थे और उनके द्वारा संसार की सृष्टि हुई<sup>21</sup>। इस कल्पना की व्याख्या कई ढंग से की जाती है। योग और तंत्र के अनुकूल

20. "It is stated that these four faces represent the four Vedas which humanity has passed through in this day of Brahmā. Of course, the four Vedas stand for the sound- or rhythmic vibrations which have been developed during the four Rounds. According to the Herbert Spencer, there are quadruple rhythms in the universe" K. Nārāyaṇaswami Aiyar : The Purāṇas, p 179

21. महाभा० वनप० भ० १२—

“युगान्ते सर्वभूतानि संक्षिप्य मधुसूद-  
नात्मनैवात्मसात्कृत्वा जगदासीः परंतम ॥ ३८ ॥  
युगादौ तव वाष्पे य नाभिपद्मादजायत ॥  
ब्रह्मा चराचरगुर्यस्येदं सकलं जगत् ॥  
तं हन्तुमुद्यतौ धीरौ दानवौ मधुकैटभौ ॥ ३९ ॥”





कहा जाता है कि मनुष्य की नाभी में एक अद्भुत शक्ति है, इसका नाम कुण्डलिनी है और आध्यात्मिकशक्ति-सम्पन्न होने पर उस शक्ति द्वारा इच्छानुकूल उत्पादन व विनाश किया जा सकता है। नारायण की उसी अद्भुत शक्ति से विश्वस्रष्टा-ब्रह्मा की उत्पत्ति हुई। कमल पर ब्रह्मा के बैठाने का भी अभिप्राय था। फिर संस्कृत में कमल नाम है आकाश का भी और विश्वरचना का आरंभ आकाश से ही वर्णित है, जिसका क्रम है—आकाश से वायु, वायु से अग्नि, अग्नि से जल, जल से गात्रादि। ब्रह्मा की कथा में भी आकाश है, जल है, कामाग्नि है, गात्र है, कमल का रंग भी लाल है जो कामेच्छा रूपिणी अग्नि का द्योतक है। कमल-कर्णिका-स्थित ब्रह्माका संघ कमलनाल द्वारा नारायण से है, यह उस सनातन-संयोग का सूचक है जो संसारमूल ईश्वर और उसके विश्व के साथ है या विश्व-श्रेष्ठपुरुष का ईश्वर के संग है। यह भाषना छान्दोग्य<sup>११</sup> के “स यथा शकुनिः सूक्ष्णं प्रयच्छो दिशं दिशं पतित्वाऽन्यत्राऽऽयतनमलग्ना बन्धनमेवोपध्रुवत एवमेव अलुप्तोऽस्य तन्मनो दिशं दिशं पतित्वाऽन्यत्राऽऽयतनमलग्ना प्राणमेवोपध्रुवते प्राणबन्धनं हि सोम्य मन इति” कथन की याद दिलाते हुए स्रष्टा और सृष्ट के पारस्परिक आकर्षण को प्रदर्शित करती है। पुनः इसका सम्बन्ध सृष्टि-सम्बन्धी उस वैदिक सिद्धान्त से भी है जिसके सम्बन्ध में ऋग्वेद की ऋचाएँ हैं<sup>१२</sup>

“परो दिवा पर एना पृथिव्या परो देवेभिरसुरैर्यदस्ति ।  
कं स्थिद्गमं प्रथमं दध्न आपो यत्र देवाः समपद्यन्त विश्वे ॥

<sup>११</sup> छान्दोग्योपनिषद् ६-८-२-

<sup>१२</sup> K. Nārāyaṇaswami Aiyar : The Purāṇas, p, 183

ऋग्वेद १०-८३-५, ६

तमिद्गर्भं प्रथमं दध आपो यत्र देवाः समगच्छन्त विश्वे ।  
अजस्य नामावध्येकमर्पितं यस्मिन्विश्वानि भुवानानि तस्युः ॥”

ब्रह्मा की स्त्री सरस्वती कही गई हैं और सरस्वती पुराणों में विद्या की देवी हैं। योगवाशिष्ठ में सरस्वती की उपाधि लीला है, जो अन्य देवताओं के साथ भी मायारूप में व्यवहृत है। पुराणों में प्रत्येक देवता का कोई न कोई वाहन भी कहा गया है। ब्रह्मा का वाहन हंस है जो “अहम्—सः” या “सोऽहम्” का परिचित रूप है, और विद्या से ब्रह्मा के अभिन्न सम्यन्ध को ध्यान में रक्क कर श्रीशंकर ने जीव के प्रति इसका अर्थ किया है—“हन्ति गच्छति अध्यानमिति हंसः। हन्ति अविद्यात्मकं कार्यम्।” वास्तव में हंस का प्रयोग जीव के अर्थ किया गया है और जीव स्रष्टा होने के कारण इस ब्रह्मा का वाहन कहा गया है, इसी से भाषा में इस का प्रयोग जीवार्थ में प्रायः किया गया है। तोभी आध्यात्मिक स्वरूप प्रदान करने के ध्येय से ध्यानविन्दूपनिषद् ने “हंस का अर्थ किया है—

“हकारेण बहिर्याति सकारेण विशेत्पुनः ॥६१॥

हंसहंसेत्यमुं मन्त्रं जीवो जपति सर्वदा ।

शतानि षड्दिवा रात्रं सहस्राण्येकविंशतिः ॥६२॥

एतत् संख्यानितं मन्त्रं जीवो जपति सर्वदा ॥

अजपा नाम गायत्री योगिनां मोक्षदा सदा ॥६३॥”

ऋग्वेद में सृष्टिकर्ता के सम्यन्ध में कथन है—“आनीद-  
चातं सधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किं चनासः ।”

<sup>६१</sup> ध्यानविन्दूपनिषद् १ श्लोक १ से ६३

<sup>६२</sup> ऋग्वेद १०-१२९-२.

यह प्रमाणित करना है कि ब्रह्मा सृष्टिकर्त्ता ही नहीं बुद्ध भी थे और उनके सम्बन्ध में समाज में उनके 'सर्वज्ज्ञाता' होने की भी प्रतीति थी। उस काल से ब्रह्मा के विषय में सर्वदा ऐसी ही धारणा बनी रही। यागिक कृत्यों के प्राबल्य-युग में भी ब्रह्मा यज्ञ-विधान के ज्ञाता व यज्ञों के पर्यवेक्षक ही रहे और बाद भी अपनी शक्ति सरम्बती के साथ वह ज्ञान के देवता बने रहे। रुद्र व विष्णु के नाम पर समाज में मत-निर्माण आरम्भ होने पर ब्रह्मा को वह सम्मान प्राप्त नहीं हो सका, क्योंकि ब्राह्मणमत में ब्रह्मा की शक्ति सृजन व योध से इनर कार्य के योग्य नहीं थी<sup>२६</sup>। किन्तु ब्रह्मा की ब्रह्मविद्या ऐसी थी जिसकी उपेक्षा शुष्क ज्ञान या पवित्र आचरण कदापि नहीं कर सकता था। यही कारण है कि जब अहिंसात्मक यज्ञों के प्रतिकूल बुद्ध ने अपनी शिक्षा आरम्भ की उनने उनमें ब्रह्मा को निर्दोष पाया, क्योंकि यज्ञों के फलभोक्ता ब्रह्मा नहीं थे। अतः बुद्ध ने अपने धर्मचक्र परिवर्त्तन में ब्रह्मा के ही समान आचरण आरम्भ किया। ब्रह्मा ने वेदों का प्रचार कर आदर्श स्थिर किया था, अब बुद्ध ने सामाजिक अनैस्य को दूर कर निर्वाण के ज्ञान का दान आरम्भ किया; संसारकमल-

<sup>२६</sup>. माह्यण त्रिमूर्ति में विष्णु और शिव के अनेक पुराने व नए मन्दिर भारत में मिलते हैं, किन्तु केवल ब्रह्मा के निमित्त बने मन्दिर हुए ही कम हैं। सरम्बती की मूर्तियों के मन्दिर यद्यत्त्र बने हैं। ज्ञान-विष्णु या ज्ञान-शिव के मन्दिर भी मिलते हैं। कुछ मन्दिर ऐसे हैं जो ब्रह्मा के चार मुख के सदृश आकार में चौकोर हैं और उनपर विष्णु लिखर है या शिव-उज्ज। L. H. Huxell : *Ancient and Medieval Architecture of India* p. 105

दलोद्घाटपिता ब्रह्मा ने वेदों द्वारा ज्ञान का प्रचार किया था, बुद्ध ने संघ द्वारा धर्म की शिक्षा शुरू की। ब्रह्मा व बुद्ध की ऐसी ही समानता के विचार से बौद्धमत में बुद्ध को ब्रह्मा का स्थान भी दिया गया। ब्राह्मणों के ब्रह्मा, विष्णु और शिव को बोधिसत्वों में स्थान देने के भिन्न २ प्रमाण ग्रन्थों में होने के अलावे ७वीं सदी से १२ वीं सदी तक के स्थापत्य, भास्कर्य व धार्मिक चित्रों में लभ्य हैं। यदि अजन्ता की मूर्तियों में एक श्री कुमार सिद्धार्थ के विवाह का दृश्य शिव-पार्वती के विवाह-दृश्यवत् अंकित किया गया है तो दूसरी श्री बुद्ध-जीवन की किसी घटना से सम्बन्ध ग्रहित करने को लक्ष्मी के साथ नीचे उतरते बोधिसत्व विष्णु का शिलाकन है<sup>27</sup>, उधर 'शेलिफैन्टा की त्रिमूर्ति अवशेष अन्तर को भी दूर कर देती है<sup>28</sup> और इस पेन्थ का समर्थन जावा की ये मूर्तियाँ करती हैं, जो बोधिसत्व तथा ब्राह्मण त्रिमूर्ति में कोई भेद नहीं रखती<sup>29</sup>। बौद्धमत के महायान सम्प्रदाय में तो ब्राह्मण-त्रिमूर्ति की स्पष्ट समता बुद्ध, संघ व धर्म के साथ पाई जाती है<sup>30</sup> और उसके व्यवहार का स्पष्ट प्रमाण हर्षवर्द्धन के प्रयागोत्सव के प्रथम

27. E. B. Havell - Ancient and Medieval Architecture of India, pp 148-149.

28. E. B. Havell - Ancient and Medieval Architecture of India, Chapter xii.

29. V. A. Smith - History of Fine Art in India and Ceylon, p. 261 Sec. viii, Java.

30. E. B. Havell - Ancient and Medieval Architecture of India, p. 162

तीन दिनों की पूजा में दिखाई देता है । हर्ष द्वारा प्रथम दिन शानो ब्रह्मा का स्थान युद्ध की और दूसरे दिन विष्णु का स्थान सूर्य का दिया जाता था, तीसरे दिन शिव की पूजा की जाती थी<sup>२१</sup> । इस प्रकार त्रिमूर्ति को बौद्धमतानुयायियों द्वारा भी सम्मान मिलता रहा और ४ वीं शताब्दी बाद से नवव्राह्मणमत के जिस उर्कर्ष का अभ्युत्थान किया गया उसका लक्ष्य भी त्रिमूर्ति-मान ही रहा, पर १५ वीं सदी में शैव और वैष्णव मत के प्रायस्त्रय ने ब्रह्मा के ज्ञानमार्गानुसर बौद्धमत के पाथेक्ष्य को नष्ट कर दिया<sup>२२</sup> ।

१३ वीं शताब्दी से हिन्दू-समाज में मतभेद, अनैक्य व धर्म-शैथिल्य के साथ ब्रह्मा के ज्ञान-स्वरूप की भी उपेक्षा आरम्भ हुई, क्योंकि अब शिव तथा विष्णु के उपासक अपने अपने इष्टदेवों के सम्प्रदायों का गोल गढ़ने में रत हुए। परन्तु शिवोपासना के अघोरपंथ और तांत्रिक उपचार का रूप इस समय तक इतना भयानक हो गया था कि लोगों की दृष्टि उस ओर से हट कर भक्तिवाद में शरण ले रही थी। भक्तिवाद सर्वप्रिय हो रहा था और उसका केन्द्र भी वही बंगाल बना, जो तांत्रिक क्रियाओं की भयानक लीलाओं को यहीं से साक्षात् कर रहा था। १६ वीं शताब्दी तक भक्तिवाद का प्रचार घर-घर में हो गया। उस समय मुसलमानी

<sup>२१</sup>, E. B. Havell, *Ancient and Medieval Architecture of India*, pp. 137-138. प्रयागोत्सव का अवसर कुम्भमेला का समय प्रतीत होता है, जब आज भी प्रयाग में भारी भीड़ होती है।

<sup>२२</sup> Dr. R. Mookerji *Harsha*, p 81.

<sup>२३</sup>, V. A. Smith: *History of Fine Art in India and Ceylon*, p. 11.

शासन समाप्त हो चुका था और अँग्रेजी शासन के साथ अँग्रेजी सभ्यता फैल रही थी। अँग्रेजी शिक्षा-समन्वित राजा राममोहनराय<sup>३४</sup> ने भक्तिवादियों के कीर्तन, मूर्तिपूजा, नाच, गीतापठ से उदासीन विद्वान् पुरुषों का ध्यान पुनः उपनिषदों के ग्रहण को ओर आकर्षित किया और उसीका आधार ले उन्होंने १८२८ ई० के २२ अगस्त को ब्रह्मसमाज की नींव डाली<sup>३५</sup>। ब्रह्मसमाज चल पड़ा और उसके सदस्य ब्रह्मसमाजी नाम से विख्यात हुए। आज भी कतिपय शिक्षित सज्जन ब्रह्मसमाजी नामसे ब्रह्मसमाज को कायम रखते हुए हैं। ब्रह्मसमाजी जातिभेद नहीं मानते और पुरुष स्त्रियों के समान अधिकार को स्वीकार करते हैं<sup>३६</sup>। वे ब्रह्मवाद को प्रधानता देते हैं, उपासना व आध्यात्मिक सिद्धान्तों के लिए उपनिषदों

---

“ Ram Mohan Roy expected to restore Hinduism to its pristine purity and superiority through a resuscitation of Upanishdic philosophy with an impression of certain eclectic elements ” Hume The Thirteen Principal Upanishads —introduction, p 3

३५. “ The Brahmo Samaj, therefore, represents a body of men who are struggling in India, to establish the worship of the supreme Being in spirit as opposed to the prevailing idolatry of the land,” Sivnath Sastri History of the Brahmo Samaj, p 1

३६. “To speak truly, most of the present prejudice of the orthodox Hindu community against the Brahmo Samaj is due to two causes—1st, its advocacy of the abolition of caste, second its advocacy of the social emancipation of woman ” Sivnath Sastri The Mission of the Samaj, p 65

पर निर्भर करते हैं और वैष्णव-शैवादि मनों को नहीं मानते । जिस समय ब्रह्मसमाज की स्थापना हुई हिन्दू-समाज में जानि-पाँति का भेद रह था, तोभी इसे नहीं मानने का कारण उस समय के अंग्रेजी विचार की युग-छाप थी, वह छाप प्रतिदिन ब्रह्मसमाजियों पर प्रबल होती गई जिसके कारण ब्रह्मसमाज में औपनिषदिक विचार प्रधानता नहीं पा सके । इसके अलावे ब्रह्मसमाज ईसा-मुहम्मद आदि के एकेश्वरवाद को भी अपने विचारों में दिखाने की कामना से उनकी ओर झुका रहा और सर्व प्रेम की धारणा को लक्ष्य रक्खा<sup>३१</sup> ।

ब्रह्मसमाज के बाद 'थियोसॉफिस्टों' की 'थियोसॉफी' विद्या का प्रचार हुआ । उसमें दर्शनशास्त्र के कई ग्रन्थ लिखे गए । इन ग्रन्थों में ईश्वर व जीव का संसार में सम्बन्ध प्रतिपादित किया गया, पर थियोसॉफी पूर्वी व पश्चिमी दार्शनिक विचारों का मिश्रित रूप होने के कारण कोई मौलिकता या नवीनता नहीं रखती ।

त्रिमूर्तिक शिव और विष्णु ऐसे वैदिक देवता हैं जिनपर संहिताओं में अनेक ऋचाएँ रची जा चुकी थीं और जिनका त्याग कर भारतीय अपने सनातन विचारों की रक्षा कदापि नहीं कर सकते थे । अतः उन पर प्रत्येक युग में चिन्तन होते रहे हैं, यद्यपि चिन्तन-स्वरूप सर्वथा भिन्न २ रहे । बौद्धमत के प्रबल होने पर भी ब्राह्मणमत में उनका सम्मान होना रहा, यद्विक उस युग में ब्राह्मणमत के आचार्यों ने उनकी उपासना

<sup>३१</sup>. "In the first place a prominent feature of our faith is its universality. It stands on the common element in all religions and therefore has a work of sympathy for all." The Mission of the Brahmo Samaj, p. 65.

का ऐसा रूप निश्चित किया जिसकी ओर बौद्धमतानुयायी भी आकर्षित होने लगे। ईसावाद दूसरी शताब्दी से ही शैवों के सम्प्रदाय बौद्धमत को प्रभावित करने लगे और बौद्धमत की अन्तिम दशा में ब्राह्मण तांत्रिकों के इपचार में बौद्ध भी घेतरह संलग्न हुए। तबतक दक्षिण से वैष्णव मत का स्रोत उत्तर भारत में प्रवाहित हुआ। अब वैष्णव और शैव दोनों मतों ने बौद्धमत का बल अपहरण करना आरम्भ किया। अन्त में वे पूर्णतः सफल हुए और अनात्मन् तथा त्रिपुरसुन्दरी की धारणाओं को अपने में मिलाते हुए शिव तथा विष्णु भक्तिवाद के शक्तिशाली भक्तवत्सल भगवान् के रूप में प्रकट हुए।





## तेरहवाँ अंश

### शिव-पार्वती

ब्रह्मप्राप्ति के सम्बन्ध में 'तीघ्रेण भक्तियोगेन यजेत पुरुषं परम्' कह कर गीता ने प्रचलित भक्तिवाद के तत्कालीन दार्शनिक स्वरूप का संकेत किया था। यह योगमय भक्ति क्रमशः किसी देवविशेष की उपासना से युक्त होती गई और त्रिमूर्ति-भावना के दृढ़ होने पर शिव-सेवा भगवद्भक्ति की माना बनी। पुराणों द्वारा शिव व विष्णु के ईश्वरत्व का प्रतिपादन इस ढंग से किया गया कि अद्भुत शक्ति द्वारा उनकी प्रसन्नता प्राप्त करने की ओर तत्पर हुआ। इससे आधुनिक भक्तिवाद का जन्म हुआ और शैवमत तथा वैष्णवमत की स्थापना हुई।

शैव और वैष्णव मतों पर तुलनात्मक विचार करने से शैवमत बहुत प्राचीन काल से आता हुआ सिद्धान्त जान पड़ता है, यह भी विदित होता है कि शैवमत के बाद वैष्णवमत का प्रचार हुआ और शिव तथा विष्णु दोनों की प्रकृति वैदिक विवरण के अनुकूल गढ़ी जाकर उनकी युगानुरूप चित्रण किया गया। लिखित प्रमाणों के अलाये शिलालेख व उत्खनन के प्रमाणों द्वारा भी ऐसे निष्कर्ष की पुष्टि होती है। शैवमत की प्राचीनता का सबसे उत्तम व विश्वासयोग्य प्रमाण हाल में मोहेन्जोदारो व हरप्पा के उत्खनन द्वारा प्राप्त सामग्रियों में मिला है, जिस बल पर अनुमान किया जाता है कि आज से लगभग ५००० वर्ष पूर्व शैवमत का अच्छा प्रचार

था और उस समय शिवोपासना पवित्र भाव से की जाती थी ।

शैवमत के बहुत प्राचीन होने का कारण भी स्पष्ट है । इसका आरम्भ वेदों से है और उसी समय से धीरे २ इसका विकास होता आया है, नहीं तो समाज में अनायास शैवोपासना कदापि प्रचलित नहीं हो पाती । निस्सन्देह, 'शिव' शब्द वैदिक देवता रुद्र का पर्याय है । शैवों द्वारा रुद्र के लिए गिरीश, गिरिश, पशुपति, कपर्दिन, शर्व, शंकर, भूतनाथ, भय, महादेव, अघट्टरदानी, यम्भोला, भोलानाथ, भवानिपति, पार्वतीश्वर आदि नाम भी व्यवहृत किए जाते हैं । ये नाम वेदों में वर्णित रुद्र-कार्यों के अनुरूप दिए गए और रुद्र से संयुक्त नौ २ धारणाओं के अनुसार गढ़े गए जान पड़ते हैं । किसी आस या संकट में पड़ने पर रुद्रार की कामना करना और रुद्रार पाने पर रुद्रारकर्ता का गुण गाना मनुष्य-स्वभाव है । इसीसे रुद्र की पूजा का आरम्भ हुआ । रुद्र का धात्वर्थ है—'रोदयतीति रुद्र'—जो रुलाता है वही रुद्र है । इस तरह रुद्र शब्द रुलाने या संकट में डालनेवाले भाव से पैदा हुआ, पर संकटापन्न होने पर लोग रक्षा की भी प्रार्थना करते थे और जब प्राकृतिक प्रकोप, जो अस्थायी होता है,

1. "Among the many revelations that Mohenjo-daro and Harappa have had in store for us, none perhaps is more remarkable than this discovery that Saivism has a history going back to the Chalcolithic Age or perhaps been further still, and that it thus takes its place as the most ancient living faith in the world". Sir John Marshall : Mohenjo-Daro and the Indus Civilization—preface, p. vii.

शान्त हो जाता वे रूद्रको 'शिव' या 'शान्त' मानते थे।  
 एवं प्रकार रूद्र से कष्टकारी और शिव से शान्तिदायी भाव  
 आरम्भ में उत्पन्न हुए और जेसे २ समय व्यतीत होता गया  
 ये भाव विकासगमन होते रहे और इनके साथ रुचिवैचित्र्य  
 के अनुकूल गौण कार्यों की दृष्टि से अन्यान्य भावनाएँ भी  
 सम्मिलित की गईं, तब रुद्र के नाम भी अनेक हुए। अन्त में  
 शिवोपासकों की संख्या अधिक हुई, रुद्र-भावना दब सी  
 गई और शिव के सेवकों द्वारा शिव संसार-रचयिता, विश्व-  
 शासक, ब्रह्माण्डव्यापक और भूतप्रेमादि दुःखदायी जीवों के  
 शक्तिशाली महाप्रभु बने; उनका ज्ञान असीम शान्ति का  
 देनेवाला माना जाने लगा। इस का पर्याप्त प्रमाण संस्कृत  
 साहित्य में आज भी विद्यमान है।

ऋग्वेद में रुद्र पृथ्वी पर विद्युन्शलाका छोड़नेवाले,  
 गो-नर-वधकारी शस्त्र रखनेवाले, पशुओं की रक्षा करनेवाले,  
 औषधियाँ जाननेवाले और वैद्यों के भी वैद्य कहें गए हैं<sup>१</sup>।  
 स्तुतियों में साधारणतः लोग चाहते थे कि रूद्र द्वारा  
 उनके बच्चे, उनके चौपाए, उनके मकान और उनके स्वजन  
 नष्ट न किए जाय और इसी भय से उनकी पूजा भी की  
 जाती थी<sup>२</sup>। "स हि क्षयेण क्षम्यस्य जन्मनः साम्राज्येन

<sup>१</sup> ऋग्वेद ७-४६-३, १-११४-१० "आरे ते गाग्रमुत पुरुषानं  
 धयद्दीर सुगमस्मं ते भसु", १-११४-१, ७-४६-२, १-४३-४  
<sup>२</sup> "रुद्रं जलापमेपत्रं", २-३३-४ "तन्नो वीर्यं अर्पय भोजनेमिभिर्पक्वमं  
 भिषज्जो गृणीमि।"

<sup>३</sup> ऋग्वेद १-११४-८

"मा नस्तोके तनये मा न आयौ मा नो गापु मा नो भद्रवेपु रीरिपः।  
 वीरान्मा नो रुद्र भामिनो वर्धाहविष्मनः सदा मक्त्वा हवामहे॥"

दिव्यस्य चेतति" से<sup>१</sup> उनका बढाचढा माहात्म्य प्रकट होता है ।

अथर्ववेद में रुद्र की महिमा पहले से बढी हुई मिलती है । रुद्र में शुभाकांक्षाओं की भी स्थापना जैसे-० होती गई जैसे २ वनके द्योतक नए २ नाम भी रुद्र को दिये गए, उन नए नामों की शक्तियाँ भी कभी २ स्वतन्त्र देवता के समान वन्दित हुई<sup>२</sup> । भव य शर्ज मनुष्य व पशुओं के शासन समझे गए, उनकी प्रार्थना उन्हें सहस्राक्ष, सुदूर-व्यापक व यातुधाननाशक कहकर की गई, ये भूतपति और पशुपति भी कहे गए<sup>३</sup> । रुद्र को अग्नि जल व वनस्पतियों में व्यापक तथा वनका स्वर्ण जानकर रुद्र की स्तुति भी की गई<sup>४</sup> । रुद्र महादेव कहे गए, वह पृथिवी अन्तरिक्षादि में व्यापक बनलाए गए, आकाश पृथिवी के ईश समझे गए भज में सर्वद्रष्टा, सर्वव्यापक, एव नाशक की भावना की गई और सवितृ को भी आर्यमान, वरण, रुद्र और महादेव नाम देकर उसके गुणों का सम्बन्ध रुद्र से दिखलाया गया<sup>५</sup> ।

<sup>१</sup> ऋग्वेद ७-४६-२

<sup>२</sup> अवन्नवतीरूप ना दुरश्चरानमीवा रुद्र जासु नो भव ॥

अथर्ववेद ४-२८-१

“भवाशर्वो मन्वे वा तस्य त्रिस्त ययार्वामिद प्रदिक्षि यद् विरोचते ।

यावत्पेशाथ द्विपदा यौ चतुष्टदस्तौ नो मुचतमहस ॥”

४-२८-६, ७, ११-२-१

“भवाशर्वो मृडल मामि यात भूतपती पशुपती नवो वाम् ।”

<sup>३</sup> अथर्ववेद ७-८७-१

“या अग्नौ रुद्रो या अप्सवन्तर्यं ओषधीर्वरिध आचिवेश ।

य इमा विश्वा भुवनानि चाकल्प तस्मै रुद्राय नमा असवगये ॥”

<sup>४</sup> अथर्ववेद ९-४-७, ११-२-१०, ११-१-२०, ११-२-२५

शुनयथ और कौपीनकी ब्राह्मणों में वर्णित है कि रुद्र-रूपा-युव हैं, उनके पैदा होने पर प्रजापति ने उन्हें आठ नाम दिए, जिनमें सात अथर्ववेद के हैं और आठवाँ 'अशनि'— यज्ञ है। इस तरह उन ब्राह्मणों के समय में रुद्र-सम्बन्धी दो भावों के परिचायक रुद्र के आठ नाम रहे—यार्त्त, रुद्र, सर्व, उग्र, अशनि नाम गौडरूपधोक्त और भव, पशुपति, महादेव, ईशान नाम शिव-स्वरूप परिचायक। वन्हीं ब्राह्मणों ने यह भी पता चलता है कि रुद्र के भिन्न २ नामों की पृथक् २ उपासना-रूप समय जारी हो गई थी, और उसके फलस्वरूप रुद्र का भयाघट भाव कमता जा रहा था, सोम महादेव, पशुपति, ईशान आदि शान्ति-विधायक शिव आदि नामों की प्रिय मान रहे थे। स्वभावात् रुद्र के परमेश्वर होने का विश्वास भी जमता गया और रुद्र सर्वव्यापक माने जाने लगे। रुद्रमत्त-ग्रान्यों की रक्षा मर्यदा रुद्र ईशान डारग हुई, जो पीछे पूजकों के लिए रुद्र की भक्ति-प्रियता का प्रमाण हुआ। अब रुद्र की भक्ति वृद्धि-सोपान पर अग्रसर हुई।

परन्तु धर्म में व्यपन्न भाव दबा हुआ रहने पर भी भद्र के लिए नष्ट नहीं हो जाता। जो भाव आज निर्बल है वही जल्द प्रबल हो सकता है। तदनुकूल रुद्र के भयानक स्वरूप का भी ध्यान किसी समय रुद्रोपासक-समाज में व्यापारगया आ गया था, यह शिव-कल्याण पर भी एकदम मिट नहीं गया। रुद्र की प्रियता व पूजावृद्धि के साथ ही किसी न किसी ढंग में भयाघट विश्वास भी युग-मविष्य की ओर बढ़ता गया, जिसके प्रमाण गृह्यपुत्रों में संज्ञित है। आद्यसायन गृह्यसूत्र में शुनयथयज्ञ का विवरण है, जिसमें रुद्र की शान्ति

भादव्यायन गृह्यसूत्रम् ४-१० "अथ शुक्रावः ११": "रुद्राय

के लिए एक बेल की भेंट चढ़ाई गई है और उपर्युक्त नामों में हर-कृप-शिव-शङ्कर नाम भी मिला कर बारह नाम व्यवहृत किए गए हैं। शूलगव यज्ञ गोशाले में पशु-रोग रोकने के निमित्त किया गया जान पड़ता है; सम्भवतः पशुओं को विशुद्ध आदि चिन्हों में दागने की आधुनिक प्रथा उसी का रूपान्तर है। पारस्कर गृह्यसूत्र में 'इन्द्राणी-रुद्राणी-शर्वाणी-भवाती' नाम भी आए हैं। हिरण्यकेशी गृह्यसूत्र में 'अशनि के स्थान पर भीम शब्द व्यवहृत है और देवियों का पृथक् २ नाम न ले 'भयस्य देवस्य पत्न्यै स्वाहा' कहने के बाद रुद्र-शर्व-ईशान-पशुपति-उग्र-भीम के साथ 'देवस्य पत्न्यै स्वाहा' के मंत्र से ही सबों को हवि दी गई है। पारस्कर और हिरण्यकेशी गृह्यसूत्रों में टोटके के ऐसा रुद्र-नामोच्चारण की भी आज्ञा है<sup>१</sup>।

श्वेताश्वतरोपनिषद् से ज्ञात होता है कि उसके समय तक लोग रुद्र में पूर्ण ईश्वरत्व की स्थापना कर चुके थे। यद्यपि इस उपनिषद् से रुद्र-शिव को परब्रह्मत्व देने और अन्य देवताओं को रुद्र से पीछे रखने के किसी प्रबल प्रयत्न का प्रमाण नहीं मिलता, तोभी उससे यह स्पष्ट है

महादेवाय ज्ञो बर्धस्वेति । १११॥ "हराय कृपाय शर्वाय शिवाय भवाय महादेवागोमाय पशुपतये रुद्राय सङ्करावेशानायाशानये स्वाहेति । ११४॥"

<sup>१</sup> पारस्कर गृह्यसूत्रम् ३-८-१० "व्याधारणान्ते पत्नीः संयाजन्तीन्द्राण्यै रुद्राण्यै शर्वार्ण्यै भवान्या अग्निं गृहपतिमिति ।"

<sup>२</sup> हिरण्यकेशीगृह्यसूत्रम् २-८ ६, २-८-७

<sup>३</sup> हिरण्यकेशी गृह्यसूत्रम् १-१६-८, १३ "नमः पथिपदे वातेपदे रुद्राय नमो रुद्राय पथिपदे । इति चतुर्पथमवक्रम्य जर्पाति ।" भादि

कि पहले से आता हुआ रुद्र-शिव-माहात्म्य उस समय पूरा विकास पा चुका था। उपनिषद् के आरम्भ में ही रुद्र-माहात्म्य गाया गया है, अध्याय चार में महेश्वर-शिव-माया का प्रसंग है और शिव की भारी महिमा कही गई है, अध्याय पाँच में भाव से शिव के जानने का वर्णन है। उपनिषद् की समाप्ति आत्म-समर्पण के भाव के साथ होती है, जिससे विदित होता है कि किसी देवता प्रधान की मनोहारिणी धारणा समाज में पल्लयित हो गयी थी; परन्तु उस समय रुद्र-शिव ही अकेला महादेव थे और वैष्णवों के वासुदेव कृष्ण की ग्याति मध्विष्य की राह निहार रही थी।

अथर्वशिरस् भी एक ऐसी उपनिषद् है जिसका सम्बन्ध रुद्र से है। इसमें आद्यान है कि एक बार सभी देवता स्वर्ग को गए और रुद्र से उनके विषय में पूछा। रुद्र ने अपने को परमात्मा परमेश्वर त्रिकालदर्शी सर्वव्यापक कहा, फिर वह अदृश्य हो गए; इसपर देवताओं ने बाहु पसार स्तुति आरम्भ की—“ॐ यो वै रुद्रः स भगवान्यश्च ब्रह्मा तस्मै वै नमो नमः १। ॐ यो वै रुद्रः स भगवान्यश्च विष्णुस्तस्मै वै नमो नमः २॥” उसी क्रम में विनायक, स्कन्द, इन्द्र, अग्नि, यम, तेज आदि रुद्र के अनेक नाम, ओंकार की महिमा और रुद्र ज्ञान के लिए आचार-पालन का वर्णन है। आचार-पालनोपदेश का आरांश है—“यस्मिन्क्रोधं या च तृष्णां क्षमां च नृष्णां हित्या

“ अथर्वशिरसुपनिषत् १ “ ॐ देवाह वै स्वर्गं लोकमगमते देवा रुद्रमृच्छन्ते भगवन्ति सोऽगवोदहमेकः प्रथममामं वर्तामि च मध्विष्यामि च नान्यः कश्चिन्मत्तो द्यतिरिति इति.....ततो देवा रुद्रं नापपन्ने देवा रुद्रं ध्यायन्ति ततो देवा ऊर्ध्वनाहवन्मुञ्चन्ति ।”

हेतुजालस्य मूलम् । बुद्ध्या संचितं स्थापयित्वा तु रुद्रे ।  
रुद्रमेकत्वमाहः । रुद्रो हि शाश्वतेन पुराणेनेपमूर्जेण तपसा  
नियन्ता ।" फिर पशु नामक जीव को बंधन-मुक्त करने के  
लिए पाशुपतघ्न के पालनार्थ नीचे के मंत्रोच्चारण द्वारा  
शरीर में भस्म-लेपन का विधान है—“अग्निरिति भस्म वायु-  
रिति भस्मजलमिति भस्मस्थलमिति भस्म व्योमेति भस्म  
सर्वं ह वा इदं भस्म ॥५॥”

श्वेताश्वतर और अथर्वशिरस् के तुलनात्मक मनन से  
मालूम होता है कि रुद्र-शिव की भक्ति कृष्णभक्ति से पहले  
जारी हुई, उस समय तक वामुदेव-कृष्ण या विष्णु-भक्ति का  
भाव प्रधान नहीं हो पाया था । पर रुचि शृंगारमय प्रिय  
पुद्गलों की ओर सहज व अधिक होने के कारण लोग रुद्र की  
भयानकता से जुझ रहे थे और विष्णु की उपासना प्रिय  
समझते थे । अथर्वशिरस् की रचना के समय विष्णु के  
उपासक भक्त विष्णु को भागवत् ब्रह्मदेव-महादेव कहने लग  
गए थे । इस भावना को ध्याने के लिए शैवों द्वारा  
अथर्वशिरसोपनिषद् प्रस्तुत हुई । उसमें रुद्र को घोषित करना  
पड़ा—“मैं ही गायत्री हूँ, मैं भी सर्वस्व हूँ ।” रुद्र-भक्तों ने भी  
व्यक्त किया—“जो रुद्र है वही भगवत् है, ब्रह्मदेव है, महादेव  
है ।”<sup>१२</sup> तो भी समाज में मावलय उसे ही मिला जो अपने  
को विशेषतः लोक-रुचि के अनुकूल बना सका ।

महाभारत में शिव-पूजा के अनेक प्रमाण मिलते हैं और  
उनसे यह भी सिद्ध होता है कि शिव की पूजा कई तरह से  
उस समय जारी हो गई थी; शिव के भिन्न २ नाम, जो पहले



से प्रयोग में आ गए थे, पृथक् २ उपासना की दशा को पहुँच रहे थे। वनपर्व में अर्जुन के हिमालय पर तपस्या करने का वर्णन है, वहाँ किरातरूपी शिव से उनकी लड़ाई हुई और अन्त में शिव ने अर्जुन के आत्मसमर्पण व भक्ति से प्रसन्न हो अर्जुन को पाशुपतास्त्र प्रदान किया। वहाँ शिव का सम्बन्ध दो सर्पों से भी वर्णित है। सोप्तिक पर्व के अध्याय ७ में अश्वत्थामा को शंकर से एक खड्ग मिलने की कथा है। भीष्म पर्व में अर्जुन को कृष्ण ने दुर्गा की स्तुति करने का आदेश किया है और अर्जुन ने उमा-कराली-कात्यायनी आदि नामों से दुर्गा-प्रार्थना भी की। अश्वत्थामा की खड्गप्राप्ति के सिलसिले में महादेव शंकर के अपने लिंगोच्छेद करने और मुञ्जवान् पर्वत पर तपस्या करने जाने का वर्णन है जो वायुपुराण की शिव-कथा से सादृश्य रखता है। अनुशासन पर्व के अध्याय १४ में कृष्ण द्वारा महादेव-माहात्म्य उद्घोषित है, वहाँ कहा गया है कि महादेव की कृपा से सभी मनोरथों की पूर्ति हो जाती है और उपमन्यु ने कहा है कि महादेव ही एक देवता हैं जिनके लिंग की पूजा की जाती है, उमा व महादेव से ही सृष्टि होती है। जिस समय शिव उमा के साथ उपमन्यु को दृश्य हुए, वह धृषमारुढ़ थे और ब्रह्मदेव तथा नारायण उनके परिपार्श्विक थे। किन्तु शिवलिंग-पूजा का स्पष्ट व विशद वर्णन पहले के ग्रन्थों में नहीं मिलता। ऋग्वेद में शिश्नोपासकों के उल्लेख हैं, पर उनसे यही ज्ञात होता है कि शिश्नोपासक आर्यों के विरोधी थे और वे यज्ञ में विघ्न पहुँचाया करते थे<sup>११</sup>। याद पतञ्जलि ने भी शिश्नो-

<sup>११</sup> ऋग्वेद ७-११-५ "स शर्षद्वी विपुणस्य जंतोर्मा शिरतदेवाः

पासना का नाम न ले "जीविकाथे" चापण्ये " के भाष्य में शिव की प्रतिरुति की पूजा लिखी है। वहां स्कन्द व विशाख की पूजा का भी कथन है: पर पतञ्जलि ने शिव-भागवत नामक सम्प्रदाय का उल्लेख किया है, सूत्र "अयः शूलदण्डाजिनाभ्यां ठम्ठजौ" पर भाष्य है—"किं योऽयः शूलेनान्विरुद्धति स आपःशूलिकः। किं चातः। शिवभागवते प्राप्नोति।" इनसे सिद्ध होता है कि यागिक समाज से विलग किसी रूप में शिशुनोपासना जारी थी, पीछे वह उपासना नष्ट न होकर समाज में किसी रूप में जीता रहा<sup>१५</sup>। वैदिक रुद्र की उपासना के जोर पकड़ने पर उस उपासना का भी प्रचलन हुआ और उसके वैदिक रूप में परिवर्तन हुआ। रुद्र पूजा के साथ ही लिंग सर्प-भूत आदि के भाव भी मिलते गए और रुद्र-शिव की स्त्री-शक्ति उमा का भी सम्मान बढ़ता गया। वेनोपनिषद् की ब्रह्मशक्ति हैमावती उमा शैव-भागवतों के बीच शिव-चल्लभा बनी। महाभारत के समय में लिंगपूजा के प्रति जन-रुचि थी, पर सम्भवतः जोरदार नहीं, क्योंकि महेश्वर-भक्त वेम-कदफाइसेस के समय में (ईसाबाद ३री शताब्दी का मध्यकाल) भी इसका प्राबल्य नहीं था और उसके सिक्कों पर<sup>१६</sup> लिंग की छाप नहीं मिलती, त्रिशूलधारी शिव और और नान्दी के चिन्ह अवश्य हैं। लेकिन

भाष्य गुर्कतं नः<sup>१७</sup>; १०-९९-३ "अनर्वा यच्छतदुरस्य वेदो मञ्जिह्नदेवां अभि वर्पसा भूव।"

<sup>१५</sup> पाणिनि ५-२-९९; ५-१-७४

<sup>१६</sup> "कुशान राजा केम कदफाइजेज के सिक्कों पर शिव की मानुषा मूर्ति बनी है, अथवा लिंग नहीं भंकिन है।" प० सुब्रह्मदेव विहारो मिश्र-साहित्य पर प्रभाव, पृ० ७४

योगिक युग में लिंगपूजा को यत्रतत्र स्थान अवश्य मिला और उसे प्रधानता देने की चेष्टा लिंगपुराण में की गई। यह भी विदिन होता है कि शिवोपासना में भी भक्ति प्रधान थी और भक्ति द्वारा साधक शिव को प्रसन्न किया करते थे, ऐसे भक्त कहलाते थे शिव-भागवत; पर समाज में शिव के साथ विष्णु की भी पूजा प्रचलित थी, जिस कारण सुशन्धु, वाण और महानारायण ने अपने ग्रन्थों में शिव और विष्णु दोनों की स्तुति की है। सम्भव है कि शिव-भागवतों के साथ ही विष्णु-भागवत भी बढ़ रहे हों यद्यपि वे महाभारतकाल तक शिव पूजा को दबा नहीं सके; पर शिव-भागवतों में अनैक्य का आरम्भ हो गया था और शाखाएँ निकलने लगी थीं, इसी कारण कालक्रम में शिव-भागवतों की कई शाखाएँ हुईं।

जान पड़ता है कि बौद्धमत को महायान शाखा के समय से शैवमत की वृद्धि आरम्भ हुई और उसके कई सम्प्रदाय कायम हुए। पाशुपत सम्प्रदाय बहुत पुरानी शाखा प्रतीत होती है, वायुपुराण और लिंगपुराण उसका आरम्भ नकुली (नकुलीश) लकुलिन से कहते हैं और लकुलिन के कुशिक-गर्गमित्र-कीरत्य नामक चार शिष्यों का होना कहा गया है<sup>११</sup>। ये पाशुपत शरीर पर भस्मलेपन धारण करने और

<sup>११</sup> वायुपुराण २३-१०९

“दिव्या मेरुगुहा पुण्या नवा सार्धैश्च विष्णुना ।

भविष्यामि तदा ब्रह्मन् नकुली नामनामतः ॥”

लिंगपुराण २४-११९ “दिव्यां मेरुगुहां पुण्यां त्रया सार्धैश्च विष्णुना ।

भविष्यामि तदा ब्रह्मन् ! लकुली नाम नामतः ॥

महेश्वर-योग द्वारा रुद्र-लोक को प्राप्त होने का विश्वास रखते थे। उदयपुर से १४ मील की दूरी पर नाथ-मन्दिर में प्राप्त लेख से शिव का लकुल-धारी मानुषी भेष में अवतीर्ण होना प्रकट होता है, वह लेख ६७१ ई० का है। दूसरा लेख १२७४ ई० के पास का है जिसमें थोलकुलीश और उनके चार पूजकों का प्रसंग है। मैसूर के हेमावती नामक स्थान में ६४१ ई० के लेख में लिखा है कि लकुलीश मुनिनाथ चेल्लुक के रूप में प्रादुर्भूत हुए। १०७२ ई०, ११०३ ई०, ११७७ ई०, १२३३ ई०, १२१३ ई० और १२८५ ई० के लेखों में भी लकुलिन (नकुलीश) या लकुकिन सम्प्रदाय-सम्बन्धित बातों के उल्लेख हैं। चीनी यात्री ह्युयन्सांग ७वीं शताब्दी के मध्यकाल में भारत में आया, उसने महेश्वर के मन्दिरों में पाशुपतों द्वारा पूजन का जिक्र किया है और यह भी लिखा है कि बनारस में उसने लगभग दश हजार महेश्वरोपासक देखे, वे जटाधारी शरीर में भस्म लेपे नंगे चलते थे। चाण ने कादम्बरी में लालवस्त्रधारी 'पाशुपत' और महाकाल-मन्दिर का हवाला दिया है और मालतीमाधव में भवभूति ने कृष्णपक्ष के १४वें दिन को शंकर के मन्दिर में मालती का जाना लिखा है। द्वितीय पुलकेशी का भतीजा नागवर्द्धन ६१० ई० में सिंहासनारूढ़ हुआ, उसने नासिक जिले में इगतपुरी के पास एक ग्राम कापालेश्वर-पूजा निमित्त दान में दिया। शक-दिग्विजय में शंकर का कापालिकों से मुकाबला होने का उल्लेख है। ६५८ ई० में राष्ट्रकूट राजा

१- १३। तत्रापि मम तं पुत्रा भविष्यन्ति तपस्विनः ।

कुशिकश्चैव गर्गश्च मित्रः कौरव्य एव च ॥”

तृतीय कृष्ण ने ईशानशिव-शिष्य शिव-सिद्धान्त-पारंगत तपस्वी आचार्य गगनशिव को एक गाँव दान में दिया। ये प्रमाण सिद्ध करते हैं कि रुद्रोपासना में लकुलीन ने एक सम्प्रदाय निकाला, जिसका प्रचार उसके चार शिष्यों द्वारा किया गया और वही सम्प्रदाय पीछे पाशुपत सम्प्रदाय कहलाया, इसे ही दृष्टि में रहते हुए माधव ने सर्व्यदर्शनसंग्रह में पाशुपत व लाकुल सम्प्रदायों का पृथक् २ वर्णन नहीं कर 'नकुलीश-पाशुपत' लिखा है। भाण्डारकर महोदय ने इसका प्रादुर्भाव-काल ईसा-पूर्व २री शताब्दी माना है<sup>१०</sup>; रुद्रभक्ति में इसकी वैसी ही प्रधानता रही जैसी पान्चरात्र सम्प्रदाय की विष्णुभक्ति में। पीछे यह सम्प्रदाय केवल पाशुपत नाम से चिरयात हुआ, और इसके अलावे शैव, कापालिक (कालमुख, कापालेश्वर) और लिंगायत सम्प्रदाय भी प्रचलित हुए, जिनके उपासक राजपुताना-महाराष्ट्र-मैसूर तक फैलते गये।

‘पाशुपत सिद्धान्त-विवरण’ में माधव ने कार्य-कारण-योग-विधि और दुःखान्त की व्याख्या की है। कार्य स्वतंत्र नहीं है, इसके ३ प्रकार हैं—विद्या, काल, पशु। विद्या पशु का पदार्थ है, इनसे चित्त-धर्म पाप-तत्त्व-इन्द्रियों-मन अहंकार के स्वरूप का ज्ञान होता है। विद्या के अनुकूल पशु या तो शरीर से बद्ध रहता है या मुक्त। कारण से सृष्टि

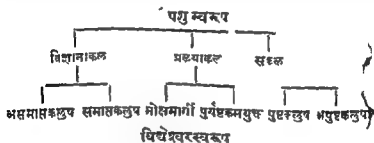
10 "We may, therefore, place the rise of the Pāsupa  
I mentioned in the *Nārāyaṇīya* about a century after

of the Pāñchrātra system, i. e. about the second  
century B. C." Sri R. G. Bhandarkar : *Vaiṣṇavism and*  
vism, p 117.

का विकास-विनाश घटित होता है। एक होते भी इसे गति, साध आदि रूपों में अनेक काम करना पड़ता है। श्रम चित्त द्वारा पशु को ईश्वर से मिलाता है। विधि का सम्बन्ध चर्या, व्रत व साधन से है और इसके वर्णन में गान, नर्तन, हुड़कार, दण्डवत, कायन, स्पन्दन, मन्दन, शृंगारण, अवितत्करण और अवितद्भाषण की दशाएँ दिखलाई गई हैं। अवितत्करण का अर्थ है—‘विवेक का त्याग कर जुगुप्सित कर्मों का सम्पादन’ और अवितद्भाषण का—‘असम्मत असंगत बातें करना।’ दुःखान्त के भीतर दुःखमूलोच्छेद, दर्शन, श्रवण, मनन, विज्ञान, सर्वज्ञता, मनोज्ञचित्त, काम-रूपित्व और विक्रमणधारित्व के विचार आते हैं। विदित होता है कि उन्नत दशा के लिए जुगुप्सित कृत्यों के करने और असंगत बातों में विश्वास रखने को धारणाएँ पाशुपत निम्नप्रदाय में विद्यमान थीं और श्वेताश्वरोपनिषद् में रुद्रशिव के जिस मानुषी रूप की कल्पना की गई थी, उसके साथ प्राचीन रोदरूप-भावना भी पाशुपतों के बीच प्रचलित रही।

शैवसम्प्रदाय का वर्णन शम्भुदेव, श्रीकण्ठ शिवाचार्य और वायव्योय संहिता द्वारा किया गया है। सर्वदर्शनसंग्रह में भी शैवसम्प्रदाय-सिद्धान्तों का सार कथित है। इस सम्प्रदाय में तीन पदार्थ प्रधान हैं—पति, पशु, पाश; और इनके सम्बन्धाभास को प्रकट करनेवाले = विषय हैं—विद्या, क्रिया, योग, दीक्षा, दीक्षाविधि, ध्यान, एकान्तचिन्तन, आचार। शिव का दूसरा नाम पति है, वही मनुष्य के कर्मानुकूल आनन्द व शोक का स्रष्टा है। कर्त्ता होने के अलावे वह सर्वद्रष्टा है और उसका शरीर मनुष्य शरीर सा न होकर

शक्ति-समन्वित व मंत्ररूप है। मंत्र, मंत्रेश्वर, महेश्वर और मुक्तशिव के चार रूप हैं। पशु वैयक्तिक आत्मा है और उसका स्वभाव है पाशबद्ध, अर्थात् बन्धन से युक्त, हो जाना। वह कणस्वरूप है और क्षेत्रज्ञादि नाम से जाना जाता है। पाश के ४ प्रकार हैं—मल, कर्म, माया, रोधशक्ति। पाशमुक्त होकर पशु शिव रूप हो जाना है, यद्यपि वह सनातन विश्व का आश्रित ही रहता है। शैवसिद्धान्त में पशु-स्वरूप नीचेके अनुसार कहा गया है—



भ्रमन्त कणरूप   शिव   पृकाक्ष   पृकरद   पद्यागरूप   श्रीकण्ठ   शिलपन्दी

मंत्र, जाप, होम, शक्ति, माया, महामाया, समाधि व मूलाधार से सम्बन्ध रखनेवाले चक्र, शिवलिंग-स्वरूप, गण-पति, उमा आदि भी शैवसिद्धान्त के भीतर हैं। शैवसिद्धान्त पाशवत से उत्पन्न है। इस सम्प्रदाय में वर्जित कर्म हैं—शिवेतर देवता का उच्छिष्ट, शिवनिन्दा, शैवापकीर्ति, शैवमतनिन्दा, देवपदार्थोपभोग, पशुहिंसा।

कापालिक मत में छः मुद्रिकाओं को विशेषता प्राप्त है धारण करनेवाला आध्यात्मन से रक्षित होता है।

जो उनका व्यवहार जानता हुआ खोविशेषांग पर आसीन जीवात्मा का चिन्तन करता है वही परमपद को प्राप्त होता है<sup>१५</sup>। कालमुख पेहिक सुखों की प्राप्ति के लिए खोपड़ी में घाना, शव-भस्म से शरीर को लेपना, भस्म भक्षण करना, लकुल धारण करना, सुरापान रखना और सुरापानस्थ से ईश्वर का ध्यान करना समुचित साधन मानते थे। शंकर-दिग्विजय में कर्णाटक के कापालिकों के साथ शंकराचार्य के साक्षात् होने का वर्णन है। कापालिकों का आचार्य झकड़ शरीर को श्मसान-भस्म से रंगे, हाथ में खोपड़ी व लोहदण्ड लिए शंकर के पास आया और बोला—“तुम भस्मधारी हो परन्तु नर-खोपड़ी धारण नहीं करते। तुम्हें कपाली (भैरव) की पूजा करनी चाहिए, भैरव नररक्त और सुरा से भरी लाल खोपड़ी को देख कर ही प्रसन्न होते हैं।” इस पर शंकर के साथ रहने वाले राजा सुधन्वन् और कापालिकों में लड़ाई होने लगी और राजा के भूत्यों ने कुछ कापालिकों का वध कर डाला और कुछ ने संस्कार कराकर अद्वैतमत का उपदेश लिया<sup>१६</sup>। इससे कापालिकों का भ्रष्टाचार विदित होता है। कापालिकों के मतानुसार भैरव की स्त्री चण्डिका नरमुण्डमाल धारण करनेवाली थी और उसकी प्रसन्नता

<sup>१५</sup> “कापालिक मतानुसङ्ग छः मुद्रिकाओं का सार व व्यवहार जाननेवाला पुरष जीवात्मा को खी क विशेषांग पर बैठा हुआ मानकर मुक्ति पाता है।” पं० सुखदेव विहारो मिश्र : हिन्दी साहित्य पर प्रभाव, पृ० ७५

<sup>१६</sup> शंकरदिग्विजय-१५; स्वामी परमानन्द : शंकराचार्यजीवन-चरित्र, पृ० ६२



के लिए नरमेघ किया जाता और सुरा की आहुति दी जाती। अस्तु, कापालिक और कालमुख एकही श्रेणी के उद्गोपात्मक थे यद्यपि कालमुख अवधारणने में कापालिकों से बड़े-चढ़े थे। शिवपुराण में कालमुख महाव्रतधारी कहे गए हैं और मालती-माधव-टीकाकार जगद्धर ने कापालिक व्रत का अर्थ महाव्रत किया है<sup>१</sup>। नासिक जिले के कापालेश्वर-मन्दिर में रहनेवाले योगी भी महाव्रती कहे गए हैं। विचारने योग्य है कि वैदिक रुद्र का रूप कालक्रम में भैरव व अगिष्टका के नाम से भक्तों द्वारा कैसा निमित्त किया गया और कैसी २ भयानक घृणित बातें उद्गोपासना-पद्धति में समाविष्ट की गई।

ईसावाद ६वीं शताब्दी के आरम्भ में काश्मीर में शैवमत के विकास के प्रमाण मिलते हैं। शिवसूत्र, स्पन्दकारिका, शिव हृष्टि और उद्याकर-सूत्रों द्वारा प्रात होता है कि काश्मीर में शैवोपासना की दो शाखाएँ प्रचलित थीं, यद्यपि दोनों के ही भाव उन्नत, पवित्र और मदिरा-सेवन आदि घृणित उपचारों से रहित थे। एक शाखा का प्रचार वसुगुप्त और कल्लट द्वारा हुआ और दूसरे का सोमानन्द, उद्याकर व अभिनवगुप्त द्वारा। वसुगुप्त ईसावाद ६वीं शताब्दी के आरम्भ में हुए और कल्लट अघ्नितयर्मन् के समय में लगभग ६४५ ई० के। उद्याकर सोमानन्द के शिष्य थे, सोमानन्द १२वीं शताब्दी के आरम्भ में हुए और अभिनवगुप्त ६६३-१०१५ ई० के बीच में। वसुगुप्त की शाखा में ईश्वर स्वतंत्रतः सृष्टि करनेवाला माना गया, जिस प्रकार दर्पण मकान वृक्षादि को अङ्गने में छायारूप में रखते हुए भी उनसे पृथक् रहता है उसी प्रकार

<sup>१</sup> मालतीमाधव प्र० अंक "अ०-महाव्रती मा सोदामिणी" "सिरीपवदे कापालिभक्तं धारिदि।" जगद्धर— "अत्र कपालव्रतं महाव्रतम्।"

ईश्वर अपनी इच्छा से सृष्टि को अपने में प्रतिबिम्बित करते भी उससे पृथक् रहता है। ईश्वर अपनी अद्भुतशक्ति से जीवात्माओं को रचा करता है, जीवात्मा परमात्मा-स्वरूप हो है किन्तु मल के कारण उसे अपना स्वरूप समझ में नहीं आता। सांसारिक जीवन भावमय है, भावशब्दमय है और शब्दों से मलोद्भव होता है, इस हेतु मल का कारण नाद है। आणव, कामीय और कर्म मल के रूप हैं। मोमानन्द की शाखा का भी ऐसा ही सिद्धान्त है, पर अन्तर है स्वरूप पहचानने की दशा में। इस शाखा की धारणा है कि सारे सांसारिक पदार्थ ईश्वर के प्रकाश से ही श्रेय हैं क्योंकि ईश्वर के प्रकाश से प्रत्येक पदार्थ प्रकाशमान होता है। जीवात्मा ज्ञान-कर्म की दृष्टि से परमात्मा का ही स्वरूप है, किन्तु उस स्वरूप की कोई सीमा नहीं कही जा सकती। गुरु-ज्ञान से ईश्वर स्वरूप में अपना सादृश्य समझने से ही सच्चा आनन्द प्राप्त होता है। जैसे कोई युवती है जिसका हृदय किसी युवक के सद्गुणों के ध्वनि से उसपर मुग्ध है, उस युवती को उसी युवक से मुलाकात भी हुई पर उसे यह पता नहीं कि उसके सामने का युवक वही है जिसके सद्गुणों की प्रशंसा वह सुन चुकी है तब निश्चय ही वह युवती उस युवक को अन्य युवकों के समान एक साधारण पुरुष समझेगी; लेकिन युवक का पूरा परिचय मिलते ही उसके आनन्द की सीमा नहीं रहेगी, वह पुलकायमान हो उठेगी। उसी तरह जीवात्मा ईश्वर के परमानन्द को तब तक नहीं पाता जब तक वह यह नहीं जानता कि जिस ईश्वर के परमानन्द-स्वरूप को उसे पाना है वही उसके समक्ष, नहीं उस में ही विद्यमान है। ये सिद्धान्त-सार प्रकट करते हैं कि योग-चिन्तन

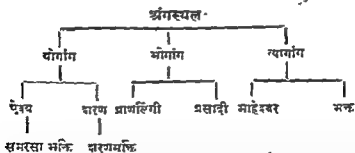
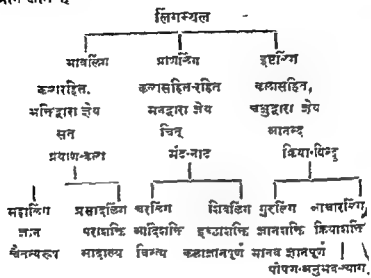
आदि पर उनके आचार्यों का जोर नहीं था, न काश्मीरी शैव सम्प्रदाय पाशुपत-कापालिक आदि सम्प्रदायों से सरोकार रखते थे। कथन है कि स्पन्दशास्त्र का ज्ञान वसुगुप्त को स्वयं शिव से हुआ। यह इतना अयश्व प्रमाणित करता है कि वसुगुप्त ने शिवोपासना को नए ढंग से पवित्र विचारों के साथ काश्मीर में फैलाया।

किंगायत सम्प्रदाय का दूसरा नाम चौरशैव सम्प्रदाय है, कुछ लोग उसेही आराध्य सम्प्रदाय भी कहते हैं, क्योंकि आराध्यों का कोई विशेष सम्प्रदाय था या शास्त्र थी इसका लेखक प्रमाण नहीं मिलता। वासवपुराण से वासव के पूर्व विश्वेश्वराध्य, पण्डितोराध्य, प्रभृति के होने का संकेत मिलता है। इन नामों से यह भी प्रकट होता है कि "आराध्य" शब्द पूज्य आचार्य या सुधारक के लिए व्यवहृत किया जाता था। ऐसी दशा में 'आराध्य' शब्द को किंगायत सम्प्रदाय के कतिपय आचार्य व सुधारकों के लिए व्यवहृत उपाधि समझना ठीक है। फिर इन नामों से यह भी सिद्ध होता है कि वासव चौरशैव-सम्प्रदाय का चलानेवाला नहीं था, उसके पहले से यह सम्प्रदाय चला आ रहा था। वासव ईसावाद १२वीं शताब्दी के मध्यकाल में हुआ उस समय कल्याण में विज्जल ( विज्जन ) शासन करता था। वासव पहले उसका मंत्री हुआ, बाद में उसकी हत्या कर आप राजा बन बैठा। 'विज्जलाय वरित' से भी यही प्रकट होता है। डाक्टर फ्लीट ने एकान्त-रामाय को चौरशैव १५ का प्रवर्तक होना सिद्ध करना चाहा है, पर वासवपुराण उसका खण्डन करता है। वासवपुराण में भी रामाय का प्रसंग है। दोहासंस्कारविधि से भी वासव के

पहले से लिंगायत सम्प्रदाय के चले आने की सिद्धि होती है, यद्यपि कोई निश्चित समय नहीं बताया जा सकता। योग-शैवी का दीक्षा-संस्कार ब्राह्मणों के उपनयन-संस्कार के बराबर है, किन्तु गायत्री के स्थान में वीरशैव-मंत्र में ओऽम् नमः शिवाय का प्रयोग किया जाता है और वीर-शैव जनेय का धारण न कर शिवचिन्ह लिंग का धारण करते हैं। लिंग-धारण पुरुष-स्त्रियाँ दोनों करते हैं, लिंग चाँदी के डिब्बे में रखा रहता है और उसे कपड़े में लपेट गले में लटका लेते हैं। विश्व-गायत्री भी है, जिसकी पहली दो पंक्तियाँ वेदगायत्री के ही समान हैं और अन्तिम पंक्ति है—  
"तन्नः शिवः प्रचोदयात्।"

- लिंगायतों का परब्रह्म सच्चिदानन्द है, जो शिवतत्त्व है और 'स्थल' नाम से माने जाते हैं। स्थल में 'स्थ' का अर्थ है 'स्थान'। और 'ल' का लय—अर्थात् 'स्थल' है 'लय का स्थान'। तदनुकूल स्थल चराचरों के आधार, सभी जीवों के जीव और प्रकाशकों के प्रकाश हैं; वही सच्चा आनन्द चाहने-वाले का परमपद है। शक्ति-स्पन्दन द्वारा स्थल के दो रूप हैं—लिंगस्थल, अंगस्थल। लिंगस्थल है शिव या रुद्र और अंगस्थल जीव; लिंग को शिवचिन्ह न समझ शिव ही जानना चाहिये। शक्ति-स्पन्दन के भी दो भेद हैं—कला, भक्ति; कला का सम्बन्ध लिंगस्थल से है और भक्ति का अंगस्थल से। शक्ति और भक्ति के दो भिन्न २ कार्य हैं, शक्ति जीव को कार्य में संसार की ओर ले जाती और पूज्य बनाती है तथा भक्ति कर्म व संसार से विरक्त करती और उपासक बनाती है। इस तरह शक्ति का सीधा सम्बन्ध शिव-लिंग से है और भक्ति का जीवों से, यही भक्ति जीव को शिव से मिलानेवाली

है। लिङ्गस्थल और श्रंगस्थल के भेदोपभेद नीचे के अनुसार माने जाते हैं—



शैवमत का प्रचार तामिल देश में भी पुराने समय में ही हुआ। काञ्चीपुर-मन्दिरों के लेखों में ईसावत् ६ टी शताब्दी में शैवमत की समुन्नत दशा की कल्पना की जाती है। पल्लव-राजा राजसिंह के एक मन्दिर निर्माण कराने का

प्रमाण मिलता है, कुछ लेखों से <sup>22</sup> राजसिंह का चोलुम्य राजा प्रथम पुलकेशी का समकालीन होना विदित होता है। पुलकेशी का पुत्र श्म कीर्तिवर्म्मन् लगभग ५६७ ई० में सिंहासनासीन हुआ, अतः इस समय के पूर्व ही राजसिंह का समय हो सकता है। लेखों के अलावे तामिलभाषा में शैवमत पर प्राप्त पुस्तकों से भी बहुत पुराने समय से द्रविड़ों के बीच शैवोपासना का प्रचलन विदित होता है। शैवमत के तामिल आचार्यों ने ब्राह्मणों के ही धर्मग्रन्थों के समान शैवमत के ग्रन्थ बनाने का प्रशंसनीय प्रयत्न किया और उसमें वे बहुत कुछ सफल भी हुए। घेदों के स्थान में 'देव रम्', उपनिषदों के लिए 'तिरुवाशगम्' और पुराण के स्वरूप 'पेरियपुराणम्' की रचना तामिलभाषा में की गई है <sup>23</sup>। इनके अलावे तिरुमूलर योगी ने रहस्यवादी संगीत और सन्तान-आचार्यों ने सिद्धान्तशास्त्रों की रचना की। शैवमत-सम्बन्धी रचनाओं में कुछ लेख कन्दरादित्य नामक एक चोल राजा के भी हैं, कन्दरादित्य की ५वीं पीढ़ी में राजराज-चोल राजा हुआ और वह ६८४ या ६८५ ई० के पास में सिंहासन पर बैठा <sup>24</sup>। तब कन्दरादित्य का समय ६८४ ई० के बहुत पहले होगा और उन्म समय के भी बहुत पहले से शैवमत पर ग्रन्थ लिखाते आ रहे थे। तामिलशैव में तिरुक्कान-संयन्ध बहुत पुराने लेखक जान पड़ते हैं और उनका भारी मान भी है,

<sup>22</sup>. South—Indian Inscriptions, Vol I, p 11.

<sup>23</sup> P Sundaram Pillai The Indian Antiquary, Vol 25 1896, pp 113 114.

<sup>24</sup> Dr L. Hultzsch The Indian Art quarry Vol 23-1894 pp 297

प्रत्येक शैवमन्दिर में उनकी मूर्ति की पूजा की जाती है। उनका जन्म ब्राह्मणकुल में हुआ था और उनकी कान्यप्रतिभा स्वाभाविक थी, बौद्धों और जैनों से उनका भारी विरोध था। भण्डारकर महादय का<sup>१</sup> निष्कर्ष है कि ब्राह्मणधर्म के पुनर-स्थान काल में ईसा बाद ४थी-५वीं शताब्दी के लगभग शैव और वैष्णव मत सुदूर दक्षिण तक बढ़ते चले गए और उन्हें अपने आधिपत्य के लिए बौद्ध और जैन मतों का विरोध करना पड़ा। सम्भव है, किन्तु तामिल के शैवमत का प्रचार धीरे-२ अपनी स्वाभाविक गति में होना प्रकट होना है, क्योंकि उत्तर से दक्षिण में शैवमतस्त्रोत के प्रसहित होने की दशा में जुगुप्सित भागों की लहरें भी नामिली शैवों में सरूर पहुँच जातीं। इसके अतिरिक्त वैष्णवमत में गोपालकृष्ण भावना का स्रोत दक्षिण से ही उत्तर में आया प्रमाणित होना है और दक्षिण का वैष्णवमत शैवमत की तरह अग्लोलना से भी बचा रहा। इस कारण प्राचीनतम शैवमतननु पर तामिली शैवमत की स्वाभाविक समुन्नति की अधिक सम्भावना है, इसी क्रम में उत्तर से भी कुछ प्रभाव पड़ सकता है। इसका कोई

<sup>१</sup> "It appears to me that both Saivism and Vaisnavism penetrated to the extreme south of India after the revival of Brahmanism in the north during the fourth and fifth centuries. Buddhism and Jainism had been introduced earlier and were in possession of the field when the two later systems of theistic belief were introduced into the Southern country. whether Saivism extended itself to the Tamil lands before the revival, we have not the means of knowing." Sir R. G. Bhandarkar, Saivism and Vaisnavism, p. 142

निश्चित निर्णय उत्तर व दक्षिण के शेषग्रन्थों के गम्भीर तुलनात्मक मनन से ही किया जा सकता है।

रुद्रशिव की उपासनोन्नति के साथ रुद्रशिव से सम्बन्ध रखनेवाले उमा-गणपति-कार्तिकेय की भी पृथक् २ उपासना प्रणालियाँ समाज में समाहित हुईं। उनमें उमा की पूजा शक्तिरूप में कई नामों से की गई और बहुत ही व्यापक हुई। शक्ति की उपासना करनेवालों का दल शक्त-सम्प्रदाय कहलाया और शक्तों ने ईश्वर में मातृभाव का अध्यारोपण कर शक्तिपूजा आरम्भ की। विचार उस समय उन्नत था, पवित्र था—यद्यपि कालान्तर में वह वैसा नहीं रह सका।

ईश्वर में मातृभाव की विद्यमानता पुगनी है। हिन्दुओं में ईश्वर की साधारण स्तुति है—'न्यमेव माता च पिता न्यमेव', 'माता धाता पितामहः।' श्रीमद्भागवत में स्त्री-पुण्य की अभिन्नता दिखलाते कहा गया है—'कस्य रूपमभूद् द्वेधा।' फिर स्त्रीशक्ति को उच्चता देनेवाले कथन हैं—'गृहिणी गृहमुच्यते', 'सर्वस्त्रीनिलया', 'जगदम्यामयं पश्य स्त्रीमात्रम-विशेषतः।' बाइबिल में आदम ने स्त्री-शक्ति का आदिशक्ति-रूप दर्शाया है<sup>१०</sup>। कुरआन में खुदा के प्यारे आदम और हव्वे साथ साथ थे और पासियों के अहुर्मज्दाह ने 'माश्य' और 'माश्याण' को पीठ की ओर से जुड़ा हुआ पैदा किया। ऋग्वेद में दुर्गा की कल्पना वेदीरूप में की गई है और खिलसूक्त में दुर्गासूक्त भी है; खिलसूक्त पश्चिमी विद्वानों

10, "23. And Adam said, This is now bone of my bones, and flesh of my flesh - She shall be called woman, because she was taken out of man." Holy Bible—Genesis II.



द्वारा स्नेपक माना जाता है, परन्तु अन्तिम मंत्र ज्यों का त्यों तैत्तिरीय आरण्यक और महानारायणोपनिषद् में भी मिलता है<sup>११</sup>। वाजसनेयी संहिता में दुर्गा रुद्र की भगिनो कही गई है, लेकिन तैत्तिरीय आरण्यक दुर्गा को रुद्र की पत्नी कहता है। रुद्र के महादेव और शिव-रूप होने के समय दुर्गा भी उमा-अम्बिका-रूपिणी हो जाती है और तब रुद्र उमापति व अम्बिकापति कहलाने लगते हैं, दुर्गा के भाई हाने की धारणा भी मिट जाती है। एवं प्रकार वैयक्तिक देवता की उपासना के साथ-साथ मानव-भावना की भी वृद्धि होती गई और अन्त में भक्ति-काल में लागू समझने लगे कि भगवान् के साथ उनकी त्रिशक्तिरूपिणी भगवती की भी पूजा जरूरी है। इस धारणा के प्रचल होने पर एक निष्क्रिय निरंजन निराकार निर्गुण परमात्मा के त्रिशुणात्मक रूप ब्रह्मा-विष्णु रुद्र की तीन शक्तियाँ महामा-स्वामी, महामदमी और महाकाली स्वरूप की गईं। सरस्वती, लक्ष्मी और काली तीनों की पूजा आज भी समाज में होती है, लेकिन विष्णु के स्थान में राम-कृष्ण की भक्ति जारी होजाने से लक्ष्मी का प्रधान स्थान गीता व गद्या की शक्त हो गया है और ब्रह्मा की पूजा प्रचलित नहीं रहने के कारण सरस्वती की पूजा शक्ति नहीं पा सकी; काली की पूजा प्रचल है। शिव की समानता में शान्तिमय शक्तिरूप का वर्णन किए जाने पर भी रुद्र के भयानक वर्णन के सादृश्य में काली-स्वरूप विकसित माना जाता है

<sup>११</sup> तैत्तिरीय आरण्यक १-१-२; महानारायणोप० ६-२-—

<sup>१२</sup> "नामाग्निवर्मा तपमा ज्वरन्ती वैराचनो कर्मकल्पे पुष्टाम् ।  
दुर्गा देवी शापमहं प्रपद्ये मुनरसिदत्तमे नमः ॥"

और उसी विकराल स्वरूप का ध्यान शाक्तप्रमोद के कालीतंत्र के आरम्भ में किया गया है—

“शवारूढाम्महाभीमाहोरदंष्ट्रां हसन्मुखीम् ।  
चतुर्भुजाङ्गमुण्डवराभयकरां शिवाम् ॥  
मुण्डमालाधरान्देवी ललज्जिह्वान्दिगम्बराम् ।  
एवं सञ्चिन्तयेत्कालो श्मशानालयवासिनीम् ॥”

दुर्गा का सीधा सम्बन्ध रुद्र के साथ होने के कारण रुद्र-सम्बन्धी भावों की भिन्नता के अनुरूप दुर्गा के भाव भी भिन्न २ हुए, यथा—ज्यम्बक शिव की महाशक्ति भुवनेश्वरी, कवच शिव की छिन्न-मस्ता<sup>१</sup>, दक्षिण-मूर्ति कालभैरव की शैरवी, दारिद्र्यरुद्र की धूमावती, एक-वस्त्रमहारुद्र की<sup>२</sup> वल्गामुखी, मतङ्ग शिव की मातङ्गी, रुद्र-शिव की कमला । काली के कृत्यों की दृष्टि से भी उसके नाम प्रचलित हुए, जैसे—चंडमुंड को भारने के कारण चामुंडा,<sup>३</sup> नरमुण्डमाला धारण करने के कारण कापाली, वन में निवास करने के कारण कान्तरवासिनी, विजयिनी होने के कारण विजया, पर्वत-पुत्री होने के कारण पार्वती, पार्वतीकोश से निकल शरीरी होने के कारण कौशिकी, महिषासुर का वध करने के कारण महिषासुरनाशिनी और शील स्वभाव य रूप के विचार से काली, कुमारी, कराला, चण्डी, भीमा, त्रामरी,

“शाक्तप्रमोद : कालीतंत्र, श्रीकाली-ध्यानम् श्लो० १-१

“शतपथ ब्रा० १-१-२ ‘पाङ्क्तो वै यज्ञः’, ‘छिन्नशोर्पो वै यज्ञः’

“शतपथ ब्रा० २-५-४-३ <sup>१</sup> मार्कण्डेयपुराण ८७-२५

“यस्माच्चण्डं मुण्डञ्च गृह्णत्वा त्वमुपागता ।

चामुण्डेति तता लोकं रयाता देवी भविष्यति ॥”

भयानी आदि नाम भी दिए गए। कुल-देवी की दृष्टि से भी कुछ नाम काली के धरे गए, जैसे-कात्यायन-कुल की देवी कात्यायनी। काली की सात शक्ति-विभूतियों के नाम हैं-ब्राह्मणी, माहेश्वरी, कौमारी, वैष्णवी, चाराही, नागसिंही, ऐन्द्री; ये नाम प्रकट करते हैं कि जिस प्रकार शिव शैवों द्वारा ब्रह्मा-विष्णु आदि से बड़े बनाए गए उसी प्रकार काली भी अनेक देवों की देवियों से बड़ी मानी गई और उस महत्ता के द्योतक भिन्न २ नाम दिए गए।

शक्ति-पूजा के विकास में अत्यन्त ही एक लम्बा समय लगा होगा, लेकिन महाभारत से प्राचीनतर ग्रन्थों में इसका विशद वर्णन नहीं मिलता। दुर्गा, रुद्राणी, भयानी और उमा शब्द यत्र तत्र प्रयोग में आए हैं पर वे शक्तिपूजा का प्रमाणित नहीं करते, इनसे इतना जरूर स्पष्ट है कि देव-साथ देवियों की स्तुति की प्रवृत्ति समाज में बहुत पुरानी है। महाभारत में सर्वप्रथम पूजा का उल्लेख मिलता है।<sup>१</sup> भीष्म पर्व के अध्याय २३ में कृष्ण ने अर्जुन को दुर्गापूजा की सम्मति दी है<sup>२</sup> और अर्जुन की स्तुति में काली, कुमारी, कात्यायनि, काला, कौशिकी, कान्तारवासिनी, महाकाली, चण्डी, उमा, जया, विजया, गोपेन्द्रानुजा, नन्दगोपकुलोद्भवा, आदि नाम आए हैं। हरिवंश में विष्णुवासिनी कौशिकी देवी का उत्पत्ति का आख्यान है। मार्कण्डेयपुराण के अध्याय ८२ में महिषासुरनाशिनी देवी की कथा है, उसमें कराला-काली, चण्डी-त्रामुण्डा-आदि डरावनी देवियों के पुलिन्द-शवर-वध

<sup>१</sup> महाभारत भीष्मपर्व २३-३ “भवतीये रथापार्थ स्तात्रमाह कृताञ्जलिः”; अर्जुन की स्तुति—दशक ४-१६

प्रभृति जंगली जातियों द्वारा मद्य-मांस-नरबलि से पूजित किए जाने का उल्लेख है<sup>७०</sup> ।

याद शक्तिपूजा का विशद वर्णन तंत्रग्रन्थों में ही किया गया है, क्योंकि तंत्र ने स्त्री-पूजा को बड़ा भारी महत्व दिया । उस महत्व का प्रभाव तत्कालीन भारतीय समाज पर इतना पड़ा कि जितने सम्प्रदाय उत्तर भारत में चल रहे थे सभी स्त्री-सम्मान की ओर झुक पड़े और सबों के धार्मिक ग्रन्थों ने स्त्रियों को विशेष मान दिया, धीरे-२ शक्ति-भक्त ईश्वर का भी स्त्री ही समझने लगे और भक्ति-प्रेरित हो पुरुष भी इष्टदेवों के सदृश स्त्रीवत् इच्छा रखने लगे<sup>७१</sup> । ऐसी दशा में काली-सरस्वती आदि की तरह २ की मूर्तियों की पूजा भी आरम्भ हुई । तत्कालीन गुफा-चित्रों में और आज की दुर्गा-सरस्वती की मूर्तिस्थापना-प्रथा में वसी काल की छाप विद्यमान है । उस समय देवोभक्ता के लिए स्त्री-निन्दा-नाङनादि दुर्व्यवहार एकदम त्याज्य कहा गया—

“स्त्रीणां निन्दां प्रहारं च कौटिल्यं चाप्रियंचयः ।

आत्मनो हितमन्विच्छन् देविभक्तो विवर्जयेत् ॥”

तंत्र-काल के याद के ग्रन्थों में शक्तिपूजा के प्रमाण

<sup>७०</sup> “दुर्गा की एक स्तुति में यह भी कहा गया है कि वह शर्वर, पुलिंद, बर्बर भादि जंगली जातियों की देवी हैं । वह मद्य तथा मांस से प्रसन्न होती है ।” पं० सुखदेव तिवारी मिश्र : हिन्दी साहित्य का प्रभाव, पृ० ७७ ।

<sup>७१</sup> “शक्तिपूजकों का धर्म है कि पुरुष होकर भी अपने को स्त्री समझने के विचार को भादत डालें, क्योंकि ईश्वर स्त्री है । सबों को स्त्री होने की इच्छा रखनी चाहिए ।”

बहुतायत में पाए जाते हैं। १२ वीं शताब्दी के भवदेव ने पार्थिव मूर्ति की पूजा का हवाला दिया है, जिमुनवाहन के दुर्गासव-निर्णय में भी ऐसा उल्लेख है, दुर्गासवविवेक में इस पर जोर दिया गया है। श्रीनाथ आचार्य ने अपने दुर्गासवविवेक में पार्थिवमूर्तिपूजन का विवरण दिया है और रघुनन्दन ने दुर्गासव-तत्त्व और दुर्गापूजातत्त्व में विशद वर्णन किया है। किन्तु मूर्तियों के भिन्न २ कालीन स्वरूप में अन्तर पाया जाता है। आरम्भिक गुप्तकाल की दुर्गा-मूर्ति के दो ही हाथ हैं, और अन्तिमकाल की मूर्ति को चार हाथ। पुराण व तंत्र ग्रन्थों के प्रसंगों में चार, आठ और सोलह हाथों के वर्णन हैं। बंगाल में दश हाथों वाली मूर्ति का पूजन होता है; उस मूर्ति में दुर्गा के साथ लक्ष्मी, सरस्वती, कार्तिकेय, गणेश और सिंह की मूर्तियाँ भी रहती हैं। नैस्तिरीय आरण्यक में भी दुर्गा के साथ महादेव कार्तिकेय और नान्दी का वर्णन है। सर्वत्र देवी की विकराल मूर्ति का ही वर्णन है और आजकाल की मूर्ति भी प्राचीनता के अनुकूल डरावनी हो बनाई जाती है।

शक्ति के उपासक शक्तों की तीन श्रेणियाँ की जा सकती हैं—साधारण, तांत्रिक, शौर्यात्मिक। साधारण श्रेणी में वे शक्ति-उपासक आते हैं जो दुर्गा-सरस्वती-काली-आदि की पूजा पवित्र भाव से किया करते हैं और बलि आदि साधारणतः करते भी वृणित भावों को नहीं अपनाते। तांत्रिक श्रेणी में वे तत्रोपासक व निम्न श्रेणियों के लोग रक्खे जा सकते हैं जिनका विश्वास है कि देवी मद्य-मांस से ही प्रसन्न होती हैं। शौर्यात्मिक श्रेणी में वीरता के वे नेमी आते हैं जो विजयोत्थास को ईश्वर और रणक्षेत्र में विजयश्री को मुक्ति

स्वीकार करते हैं। ऐसी शक्ति के उपासक वीर अनेक हुए हैं। यदि एक ओर तत्र साधना में भोग ने शक्ति का रूप धारण किया तो दूसरी ओर ऐसे वीरों ने अपनी अपूर्व वीरता से उस कलक को प्रच्छादित करने का उत्कर्ष दिखलाया। इसके अनेकों प्रमाण क्षत्रिय व महाराष्ट्रवीरों की जीवनीयों में विद्यमान हैं। वे शक्तिमत् अपनी २ तलवारों को दुर्गा कहते थे और आज भी कहीं २ क्षत्रिय दुर्गापूजा के दिन खड्ग को दुर्गा का रूप मान कर उसकी पूजा करते हैं। खड्ग-दुर्गा के भक्त अपनी दुर्गा से शत्रुओं पर विजय देनेवाली शक्ति की कामना करते थे, उनकी शक्ति काम्या थी, पर वह कामुकता से अति दूर वीरता द्वारा सांसारिक विभूतियों को हस्तामलक करने वाली थी। खड्ग-दुर्गा के भक्त मोक्ष या स्वर्ग का भी जिज्ञासु नहीं थे, वे सर्वदा लोकोपकार करते वीरभोग्या यमुन्धरा पर सुशासन रखना चाहते थे।

गणपति का भी सम्बन्ध रुद्र से ही है और बहुत सम्भव है कि रुद्रोपासना के पश्चात् ही उसके शाखा स्वरूप गणपत्य सम्प्रदाय भी निकला। ऋग्वेद के<sup>२५</sup> ब्रह्मणस्पति को गणपति की उपाधि दी गई है जिससे ज्ञानदेवता बृहस्पति का समकक्ष बनने में गणपति को वाद की धारणाओं में सहायता मिली। रुद्र-वर्णन में रुद्र के अनेक गण कहे गए हैं, उन गणों के पति का नाम गणपति है और गणपति ही का दूसरा नाम विनायक है।

<sup>२५</sup> ऋग्वेद २-२६-१ "गणानां त्वा गणपतिं हवामहे कविं कवीनामुपमध्वस्तमम्। ज्येष्ठरजं ब्रह्मणा ब्रह्मणस्पत आ न शृण्वन्नुतिभिः सोद सादन।

मानवगृह्यसूत्र (२-१४) में शालकटंकट, कूष्माण्डराजपुत्र, उन्मिन्त, देवदूजन नामक चार विनायकों का वर्णन है, वे तरह तरह के विघ्न करनेवाले कहे गए हैं। याज्ञवल्क्य स्मृति में<sup>२६</sup> लिखा है कि रुद्र और ब्रह्मदेव ने विनायक को गणों का नायक बना कर मध्य यज्ञों में विघ्न करने को नियत किया। वहाँ एक ही विनायक का उल्लेख है पर उनके छः नाम कहे गए हैं—मित, समिन्त, शाल, कटंकट, कूष्माण्ड, राजपुत्र। विनायक की माता का नाम वहाँ अम्बिका है, और विनायक स्वभायतः हानिकारक होने पर भी उपासना से हितकर माने गए हैं। याज्ञवल्क्य स्मृति का रचनाकाल छठी शताब्दी ईसायाद स्वीकार किया गया है। कुछ शिलाचित्रों में विनायक का मस्तक हाथी के शिर के समान मिलता है और मालती-माधव की आरम्भिक चन्द्रना में भवभूति ने विनायक के ऐसे ही शिर का वर्णन किया है। गुप्तकालीन लेखों में गणपति का उल्लेख नहीं मिलता, पर एलोरा के चित्रों में काल-काली के संग गणपति का चित्र मिलता है जो ईसायाद चौथी शताब्दी का माना जाता है। जोधपुर से २२ मील उत्तर-पश्चिम घटियाला नामक स्थान के एक शिलालेख से गणपति-पूजा-प्रचार का प्रमाण मिलता है, वह लेख ८६२ ई० का

<sup>२६</sup> याज्ञवल्क्यस्मृति-प्रक० ११

“विनायकः कर्मविघ्नसिद्धयर्थं विनियोजितः ।

गणानामधिपत्ये च रुद्रेण ब्रह्मणा तथा ॥२०१॥

मितश्च समितश्चैव तथा शालकटङ्कटौ ।

कूष्माण्डो राजपुत्रश्चेत्यन्ते स्वाहासमन्वितैः ॥२०५॥

विनायकस्य जननीमुपतिष्ठेत्ततोऽम्बिकाम् । २९०”

माना गया है। इस तरह ईसाके बाद छठी शताब्दी से नववीं शताब्दी तक गणपति-पूजा-प्रचार के प्रमाण मिलते हैं। आनन्दगिरी ने गणपत्यों के छः सम्प्रदायों का उल्लेख किया है। उच्छिष्ट-गणपति की उपासना वाममार्गियों की प्रथा की भाँति है। उच्छिष्ट-गणपत्य न जाति-भेद मानते हैं न विवाह-यंजन, न भोज-प्रतिबन्ध न सुरापान-दोष, ललाट पर वे लाल टीका करते हैं। साधारणतः हिन्दुओं की सभी पूजाओं में पहले गणपति की पूजा होती है और महाराष्ट्र में भाद्रपद की चतुर्थी शुक्ला को गणपति की पार्थिव मूर्ति की पूजा बहुत तैयारी से की जाती है और पूने के पास चिञ्चवाड में गणपति-पूजन की विशेष व्यवस्था है। गणपति को ऐसा सम्मान उनके रुद्रगणों के स्वामी होने के कारण विघ्ननाश-हितार्थ ही दिया जाता है।

शिव-पार्वती के पुत्र का नाम स्कन्द या कार्तिकेय कहा जाता है, यद्यपि ऐसे उल्लेख भी हैं जिनसे कार्तिकेय का शिव-पार्वती-पुत्र नहीं होने की शंका पैदा हो जाती है। वाल्मीकि रामायण में “अग्नि व आकाशगंगा के पुत्र का नाम कार्तिकेय

“ वाल्मीकिरामायण-वा० स० ३०

“इयमाकाशगा गङ्गा यस्यां पुत्रं हुताशनः ।

जनयिष्यति देवानां सेनापतिमरिन्द्रमम् ॥७॥

इह हैमवते पादे गर्भोऽयं सन्निवेश्यताम् ।

ध्रुवा त्वद्विष्वो गङ्गा तं गर्भमतिभास्वरम् ॥१०॥

उत्ससर्ज..... ॥१८॥

॥ कुमारं ततो जातं सेन्द्राः सहस्ररुद्रगणाः ॥२३॥

क्षीरसंभावनार्थाय कृत्तिकाः समयोजयन् ।

साः क्षीरं जातमात्रस्य कृत्वा स्वयमुत्तमम् ॥२४॥



कहा गया है, कार्तिकेय नाम पड़ने के सम्यन्ध में वर्णन है कि गंगा ने गर्भ को हिमवत् पर्यंत पर फेंक दिया था और रुक्मिका नक्षत्र ने बठाकर उसका पालन-पोषण किया, रुक्मिका पर ही कार्तिकेय नाम पड़ा। महाभारत के वनपर्व-अध्याय २२६ में भी कार्तिकेय के अग्नि व स्वाहा के पुत्र होने का वर्णन है, परन्तु यहाँ अग्नि नाम शिव का ही कथित है। रामायण की कथा में भी हिमवत् पर्यंत आया है और हिमवत् से शिव का सम्यन्ध है। किसी तरह भी कार्तिकेय का सम्यन्ध रुद्र शिव से निस्सन्देह था। कार्तिकेय पहले रुद्र के गणों के नायक थे, पीछे वह देव-सेना के नायक बनाए गये। उनकी सवारी मयूर है। पुराने समय में कार्तिकेय-पूजा प्रचलित थी, पर आजकाल वह प्रचलित नहीं, तो भी हिन्दू-यहाँ में कार्तिकेय की भी कुछ पूजा की जाती है। कार्तिकेय किंगायतों के एक गोत्र के प्रवर्तक भी माने गये हैं और पतञ्जलि ने "जीविकार्थे चापण्ये ५-३-६६" के भाष्य में "शिवः स्कन्दः विशाख इति" कहकर शिव-स्कन्द-विशाख के पूजन की चर्चा की है। कुशन सम्राट् कनिष्क के सिक्कों पर स्कन्द-महासेन-कुमार-विशाख के नाम व चित्र भी दिये गये हैं। इनमें महासेन व कुमोर के अतिरिक्त विशाख नाम भी कार्तिकेय का ही कहा जा सकता है, क्योंकि महाभारत में वर्णित है कि ध्रुवज्जायात पर स्कन्द की दाहिनी ओर से विशाख पैदा हुए। लेकिन पतञ्जलि ने शिव के अलावे स्कन्द व विशाख दोनों के नाम अलग २ दिए हैं। जान पड़ता है कि स्कन्द

ददुः पुत्रोऽयमस्माकं सर्वसांमति निश्चिताः ।

ततस्तु देवताः सर्वाः कार्तिकेय इति भुवन् ॥२५॥"

## चौदहवाँ अंश

### राधा-कृष्ण

निर्देश के एक संदर्भ से मालूम होता है कि ईसापूर्व ४ थी सदी में आजीवक, निगन्ध, जटिल, परिष्पाजक, अवरुद्धक, वासुदेव, बलदेव, पुण्यभद्र, मणिभद्र, अग्नि, नाग, सुपण्ण, यक्ष, असुद, गन्धर्व, महाराज, चन्द्र, सुरिय, इन्द्र, ब्रह्मा और देव के अनुयायी फैले हुए थे। इनके अलावे शैवधर्म, जो प्राचीनतम रुद्रोपासना को भिन्न भिन्न उपायों से विकसित करते आ रहे थे। तांत्रिकों के हाथ में शिव व शक्ति की भक्ति इतनी समुन्नत हुई कि सद्गुण और दुर्गुण का विचार भी उससे नष्ट हो गया, पर ऐसा विशेषतः बौद्धमतानुयायियों द्वारा ही घटित हुआ। इस कारण बौद्धों के प्रतिकूल ब्राह्मणधर्म का ध्यान शैवमत से भिन्न वैष्णवमत की ओर हुआ और उनसे विकृत शक्ति-भक्ति के प्रत्युत्तर में कृष्णोपासना को समुपस्थित करना आरम्भ किया। कृष्ण की भक्ति शिव-भक्ति की समानता में पहले से आ रही थी, पर बौद्ध व जैन मतों के आगे वह निष्प्रम थी और शैवमत पर भी प्रबल नहीं हो सकी थी। बौद्धमत के बल का कममा और शक्ति की उपासना में दृष्टात उपचारों का सम्मिलित होना कृष्णोपासना के लिए हितकर हुआ। अक्सर पा कृष्णभक्ति, जिसका सम्यन्ध प्रेम अहिंसा और भक्ति से था, प्रचारकों द्वारा इतनी लुभावनी बनायी जाने लगी कि भिन्न २ मतों के लोग उसे ग्रहण कर वैष्णव बनने लगे। शनैः २ वासुदेव-भक्ति अधिकांशों का

धर्म बना और कृष्णभक्त राधा-कृष्ण-कीर्तन से मोक्ष-प्राप्ति का प्रबल विश्वास रखने लगे। कृष्णोपासकों का मत भागवद्धर्म या वैष्णवधर्म के नाम से विख्यात हुआ और वैष्णव अपने को शैव से भिन्न समझने लगे। पीछे कतिपय कारणों से वैष्णवों का दूसरा दल भी पैदा हुआ जो कृष्ण के बदले राम और राधा के बदले सीता को पूज्य मानकर सीताराम की भक्ति में लीन हुआ; किन्तु यह सहज ही घटित नहीं हुआ। कृष्ण व राम को ईश्वरत्व प्रदान कर उनकी भक्ति-स्थापना में संलग्न होने में पर्याप्त समय लगा और अनेक आचार्यों की बुद्धि कार्यगत हुई, जिसका ईश्वरवाद के इतिहास में जानने योग्य अपना पृथक् व स्वतंत्र विस्तृत विवरण है।

कृष्ण के पिता वसुदेव थे, माता थीं देवकी। वह वृष्णवंशी थे, और वसुदेव-पुत्र होने के कारण वासुदेव कहे गए। कृष्णभक्ति का आरम्भ वासुदेव-पूजा से ही हुई और आरम्भ में कृष्ण नाम विख्यात नहीं था। बौद्धधर्म-ग्रन्थ निदेश में वासुदेव और वलदेव नाम मिलते हैं। महर्षि पतञ्जलि ने पाणिनि के 'वासुदेवार्जुनाभ्यां घुन् ४-३-६८' सूत्र-भाष्य में लिखा है—'अथवा नैषा क्षत्रियाख्या, संज्ञेया, तत्रभवतः'।<sup>१</sup> इसल वासुदेव की पूजा पाणिनि से पहले या उनके समय की मानी जा सकती है। राजपुताने के घोसुण्डी-शिलालेख में<sup>२</sup> सकर्पण

<sup>१</sup> R G Bhandarkar J R. A. S. 1910 pp 168 170  
'Patanjali for these reasons, and his evidence Panini also, may be safely taken to speak of Vasudeva as a divine being.'

<sup>२</sup> Lüders - List of Brāhmi Inscription, No 6

और वासुदेवज के पागृह के चतुर्दिक दीगल निर्माण का उल्लेख है, यह शिलालेख कमसे कम दो सौ वर्ष ई० पू० का है। विसनगर-शिलालेख में 'देवाविदेव वासुदेव' के मानार्थ गरुडध्वजा की स्थापना की बात है। यह ईसापूर्व २री शताब्दी के आरम्भिक काल का माना जा सकता है। इससे सिद्ध होना है कि उस समय यूनानियों के बीच भारत के पश्चिमोत्तर भाग में मानवधर्म प्रचलित था, उसमें वासुदेव की पूजा होती थी और वासुदेव भक्त भागवन कहलाते थे। नानाघाट-शुका के लेख में सफरंण व वासुदेव शब्द द्वन्द्व समास में आए हैं, यह लेख ईसापूर्व १ सौ शताब्दी से पहले का है।

महाभारत के शान्तिपर्व से ज्ञात होना है कि वसु उपरिचर के यज्ञ में कोई पशु नहीं मारा गया, आरण्यकों के शिक्षानुकूल हवि प्रदान हुआ, प्रधान पूज्य देवता महादेव हरि थे, वह हरि बृहस्पति की भी यागिक क्रिया व सहस्रों वर्ष की तपस्या से भी दृश्य नहीं हुए क्योंकि वह भक्ति द्वारा ही देखे जा सकते थे। नारद ने श्वेतद्वीप में जाकर भक्ति से पूजा की, उससे नारायण प्रकट हुए और उनसे नारद को वासुदेव धर्म तथा अपने तीन अन्य व्युहों की शिक्षा दी, उनसे कस के वध निमित्त वासुदेवावतार को भी समझाया। इस तरह नारायण ने अपने को वासुदेव और उनके चार व्युहों के साथ दर्शाया। यहाँ यह भी उल्लेख है कि वासुदेव धर्म के उपासक सात्वत थे।

महर्षिपतञ्जलि ने 'अष्टाध्यायकट्टणि कुरुम्यश्च ४-१-११४'

३ Ibid

No 659

४ Ibid

No 1112

महाभारत, शान्तिपर्व, अ० १४४ महाभारत शान्तिपर्व, अ० १४६

सूत्र पर लिखा है कि वासुदेव और बालदेव शब्द वसुदेव व बलदेव के पुत्रार्थ में वृष्णि नामों से निकले हैं। महाभारत के उद्योग पर्व में संजय ने वासुदेव के केशव, मधुसूदन, विष्णु, सात्वत, पुण्डरीक, जनार्दन, नारायण आदि नाम बताए हैं। भीष्म पर्व के ६६ वें अध्याय के अन्त में भीष्म ने कहा है—“स एव शाश्वतो देवः सर्वगुह्यमयः शिवः।” और इस वासुदेव की पूजा ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र भक्तिमार्ग से करते हैं। द्वापर के अन्त और कलि के आदि में संकर्षण ने सात्वत-पद्धति के अनुकूल उनका प्रचार किया<sup>१</sup>। विष्णुपुराण में यादवों व वृष्णियों की वंशावली अन्तर्गत आया है कि अंश के पुत्र का नाम सात्वत था, और उसी नाम पर सभी वंशज सात्वत कहलाए। भागवत में वासुदेव सात्वतर्षभ कहे गए हैं, सात्वतों का उल्लेख यदुकुल के अंधकों व वृष्णियों के बीच किया गया है और सात्वत परब्रह्म को भगवत और वासुदेव कहते मिलते हैं<sup>२</sup>। इनसे विदित होता है कि वृष्णिकुल का दूसरा नाम सात्वत था, वासुदेव और संकर्षण वही कुल के थे और वासुदेव-पूजन उनका धर्म था। इस धर्म का उत्तरोत्तर विकास होता गया, वासुदेव परमेश्वर माने जाने लगे और उनकी भक्ति मुक्तिदायिनी समझी गई। मेगस्थनिज़ ने भी सात्वतों और वासुदेव कृष्ण

<sup>१</sup> महाभारत, भीष्मपर्व अ० ६६, श्लोक ३८ से ४१

<sup>२</sup> श्रीमद्भगवत्पुराण १०-५८-४२ “किं त्वस्माभिः कृतः पूर्व समयः सात्वतर्षभ” ; १-१४-२५ “मधुमोजदशार्हादाः सात्वतान्धक-वृष्णयः”, ३-१-२९ “कच्चित्सुखं सात्वतवृष्णिभोजदशार्हकानाधिपः स आस्ते” ; ९-९-४९ “भगवान्वासुदेवेति यं गणन्ति हि सात्वताः।”

की पूजा का उल्लेख किया है, यह चन्द्रगुप्त मौर्य के राजकाल में, याने ईसा पूर्व ४ थी शताब्दी के अन्त में, यहाँ आया था। ऐसी दशा में वासुदेव-कृष्ण की प्रथा उस काल से भी पहले अग्रगण्य हो शुरू हुई होगी।

यद्यपि वासुदेव व कृष्ण नाम अभिन्न ज्ञान पड़ते हैं और दोनों एक ही अर्थ के दोनए समझे जाते हैं, तथापि इन दोनों की व्याप्ति के समय भिन्न २ हैं। आरम्भ में वासुदेव की ही पूजा थी, उसकी पूरी वृद्धि हो जाने पर भक्तों ने वासुदेव को कृष्ण नाम से भी स्मरण करना शुरू किया और आगे चल कर दोनों नाम एक हो गए। कृष्ण नामक एक वैदिक ऋषि भी थे जिनकी रचना ऋग्वेद में मिलती है। अनुक्रमणी में यह अगिरा-यशज आंगिरस कहे गए हैं और पाणिनि के सूत्र 'वाह्यादिभ्यश्च' और 'नडादिभ्यः फक्' से कृष्ण व रण गोत्र के नाम ज्ञान होते हैं, ये कृष्णायन और रामायण गोत्र ब्राह्मण गोत्र थे, किन्तु आश्वलायन श्रौत-सूत्र के अनुसार ब्राह्मण पुरोहितों के गाय क्षत्रिय-गोत्र भी होते थे<sup>१०</sup>। गाथा

" " the race of Satvatas developed a system of religion which took up the ideas of a supreme God and devotion to to Him as the mode of salvation. These Satvatas and the worship of Vasudeva Krishna seem clearly to be alluded to by Megasthenes, who was the Macedonian ambassador at the court of Chandragupta, the Maurya. Chandragupta reigned in the last quarter of the fourth century B. C. " Sir " G. Bhandarkar Saivism and Vaisnavism. p 9

<sup>१०</sup> पाणिनी अष्टाध्यायीमूय ४-१-९६, ४-१-९९; आश्वलायन श्रौतमूय १२-१५

भाष्य के अनुसार भी कह-कहायण गोत्र के नाम हैं । कृष्ण नाम छान्दोग्योपनिषद् में देवकी-पुत्र कहकर व्यवहृत है, वह घोर-आंगिरस के शिष्य थे<sup>११</sup> । इनसे प्रकट होता है कि कृष्ण वैदिक नाम था, जो पीछे परम्परागत वेदज्ञ नीतिमान् पुरुषों के लिये प्रयोग में लाया गया । सम्भवतः वासुदेव कृष्णायन गोत्र के के थे और उनकी पूजा परम भक्ति के साथ जारी हो जाने पर बपासकों ने कृष्ण की ख्याति व विद्वत्ता भी वासुदेव से सम्यद्ध की, तदुपरान्त वासुदेव कृष्ण नाम से ख्यातिमान् हुए और कृष्ण-सम्यन्ध की ख्यातियाँ वासुदेव नाम के साथ चलीं । महाभारत के समापर्व में<sup>१२</sup> कृष्ण के समादार का कारण बताते हुए भीष्म ने कृष्ण को वेद-वेदाङ्गों का ज्ञाता, ऋत्विज 'परश्च सर्वभूतेभ्य' आदि कहा है, यथा—

“वेदवेदाङ्गविज्ञानं यत्नं चाभ्यधिकं तथा ।  
 नृणां लोके हि कोऽन्योऽस्ति विशिष्टः केशवादृते ॥  
 ऋत्विग्गुरुर्विद्याहाश्च स्नातको नृपतिः प्रियः ।  
 सर्वमेतदृषीकेशस्तस्मादभ्यर्चितोऽच्युतः ॥  
 कृष्ण एव हि लोकानामुत्पत्तिरपि चाणयः ।  
 कृष्णस्य हि कृते विश्वमिदं भूतं चराचरम् ॥  
 एष प्रकृतिरव्यक्ता कर्ता चैवं सनातनः ।  
 परश्च सर्वभूतेभ्यस्तस्मात्पूज्यतमोऽच्युतः ॥”

<sup>११</sup> छान्दोग्योप० ३-१०-६ “तद्दे तद्घोर आङ्गिरसः कृष्णाय देवकीपुत्रायोक्तं वाचापि पास एव स बभूव सोऽन्तवेद्यायामेतत्त्रयं प्रतिपद्येताक्षितमस्यच्युतमसि प्राणसं० क्षितमसंति तत्रैते द्वे ऋचौ भवतः ।”

<sup>१२</sup> महाभारत-समापर्व, अध्याय ४१, श्लोक १९, २२, २३, २४

वासुदेव-कृष्ण की उपासना वृद्धि करती गई और समय २ पर उसमें सुधार भी होते रहे। नारायणीय अध्याय में चार व्युहों का उल्लेख है। ये उन चार धाराओं के संकेत हो सकते हैं जिनमें वासुदेव-धम्म का विकास होता रहा। चित्र-शिल्पिडियों द्वारा प्रचार किए जाने का प्रसंग उसी अध्याय में है। ईसापूर्व पहली शताब्दी तक वासुदेव और संकर्षण के नाम मिलते हैं, किन्तु भागवतधर्म के प्रसिद्ध शास्त्र भगवद्-गीता में संकर्षण का नाम नहीं मिलता यद्यपि उस काल तक के धार्मिक सिद्धान्तों का उसमें सुन्दर समावेश है; गीता में वासुदेव की प्रशंसा अवश्य है, कृष्ण ने (७-१६) यहाँ तक कहा है--“वासुदेवः सर्वमिति स महारमा सुबुल्लभः।” नारायण और विष्णु की भी विशेषता के सूचक कथन गीता में नहीं मिलते, यद्यपि नारायण द्वारा शिक्षित एकान्त-भाव या ऐकान्तिक धर्म पर प्रकाश डाला गया है। सम्भव है कि गीता-रचना के समय वासुदेव नाम कृष्ण नाम में मिल गया हो और सुधार तथा व्युह सम्बन्धी भाव उस समय उल्लेख योग्य नहीं रहे हों।

वासुदेव के सम्मान से पहले नारायण की प्रधानता थी। धीरे-२ वासुदेव और नारायण मिलते गए और काव्यकाल में वे एक हो गये। नारायण या विष्णु की नाभो पर स्थित कमल से ब्रह्मा की उत्पत्ति का आख्यान और वायुपुराण में अश्वत्थ से पहले नारायण के होने का कथन है, इनका मूल ऋग्वेद की ऋचाओं में विद्यमान मिलता है<sup>१३</sup>। शतपथ ब्राह्मण के एक

<sup>१३</sup> महाभारत-शान्तिपर्व ३४०-०५ “अनिर्द्वयात्तथा ब्रह्मा तन्नामि-  
कमलोद्भवः”; अ० १५१-२ से ८; वनपर्व १२-२९



स्थल में नारायण को प्रजापति द्वारा यज्ञ करने के कथन के बाद नारायण के सर्वव्यापकत्व का उल्लेख किया गया है। दूसरी जगह लिखा है कि पुरुष नारायण ने पञ्चरात्र की कल्पना की और उसी यज्ञ से सर्वा पर आधिपत्य प्राप्त किया<sup>११</sup>। तैत्तिरीय आरण्यक में नारायण का वर्णन परमात्मा के विशेषणों के साथ है<sup>१२</sup>। पाणिनि के 'नडादिभ्य कर्' सूत्रानुसार नारायण शब्द 'नाडायन' के सदृश है और इसका अर्थ होता है—'नारों का आश्रयस्थान'<sup>१३</sup>। जनमेजय से भगवान् कृष्ण ने कहा है—'नाराणामयनं ख्यातमहमेकः सनातन—मैं ही एक सनातन नारों का अयन हूँ।' आगे 'आपो नारा इति प्रोक्ता आपो वैतर-सूनवः' कहकर 'नर' का अर्थ 'विष्णु' किया है और 'जल' का विष्णु के साथ अपत्य सम्बन्ध दर्शाया है<sup>१४</sup>। वेदों में नृ या नर का अर्थ मानवरूप देवता का है, इसके अनुसार 'नारायण' का अर्थ होता है—'देवताओं का आश्रयस्थान मनु के अनुसार नारायण का सम्बन्ध नारा (नाला) या जलस्रोत से है,

<sup>११</sup> शतपथ ब्रा० १२-१-४ "पुरुष २१ नारायण प्रजापतिरुवाच । यज्ञश्च यज्ञस्येति ।", १३-६-१ "पुरुषो ॥ नारायणोऽकामयत । भस्तिभिन्वेय २१ सर्वाणि भूतान्यहमेवंद २१ सर्वं २१ स्यामिति स एत पुरुष-मेधं पञ्चरात्र यज्ञन्तुमपश्यत्तमाहरत्ते नावज्ञत ""

<sup>१२</sup> तैत्तिरीय आरण्यक १०-११

<sup>१३</sup> पाणिनि : अष्टाध्यायीसूत्र ४-१-९९, मनुस्मृति १-१० पर मेधा तिथि—भाष्य

मनुस्मृति १-१० 'अपो नारा इति प्रोक्ता आपो वे तरसूनवः । ता यदस्यायनं पूर्वं तेन नारायण स्मृतः ॥'

<sup>१४</sup> महाभारत शान्तिपर्व, अ० ३५०-दशो० ३९, ४०

अतः पानी में रहने के कारण ब्रह्मा और हरि का नाम नारायण है। पुरुषसूक्त के कर्ता ऋषि का नाम नारायण ही है।

नारायण का निवास-स्थान श्वेतद्वीप कहा गया है, वहीं पर नारद को वासुदेव-धर्म को शिक्षा मिली थी। कथा-सरित्सागर में मिलता है कि नरवाहनदत्त को देवसिद्धि श्वेत-द्वीप में ले गया, यहाँ नारदादि भक्तों से परिवेष्टित हरि शेषनाग के ऊपर शयन कर रहे थे<sup>१</sup>। इसी में यह भी लिखा है कि कुछ देवता श्वेतद्वीप को गण और हरि को रत्ननिर्मित भव्य भवन पर शयन करते देखा, लक्ष्मी पैर दया रही थीं<sup>२</sup>।

<sup>१</sup> कथासरित्सागर : आदित्यस्तोत्र : ५४—“देवं पूजयितुं यामः श्वेतद्वीपे श्रियः पतिम् । १९”, तदेह दर्शयामस्ते श्वेतद्वीपे हरिं प्रभुम् । २१”, “गोमुखादीनवस्थाप्य श्वेतद्वीपं विहाय सा । २३

तत्रावतीर्य गगनाद् दूरादेवोपसृत्य च ।

पादवस्थिताब्धितनयं पादान्तस्थवसुधरम् ॥ १४ ॥

शङ्खचक्रगदापद्मैः सेभ्यमानं सविप्रद्वैः ।

भक्त्युपगीयमानं च गन्धर्वनारदादिभिः ॥ १५ ॥

प्रणम्यमानं देवैश्च सिद्धैर्विष्णुधरैस्तथा ।

भद्रोपविष्ट गुरुं शेषशय्यागतं हरिम् ॥ २१ ॥”

<sup>२</sup> कथासरित्सागर-आदित्यस्तोत्र : ११५

“इति संमन्थ्य स प्रह्लादाक्रः सुरगुरुश्च सः ।

हंसयानमुपाह्वय श्वेतद्वीपमुपागमन् ॥ १०१

यत्र सर्वोजनः शंखचक्रपद्मगदाधरः ।

वसुधैव कुटुम्बकम् अर्तो च विप्रे च भगवन्मयः ॥ १०२

तत्र ते ददुर्मुदं महारत्नं गृहान्तरे ।

सर्वैर्ताड्य कमलया शेषशय्यागतं हरिम् ॥ १०३”

हरिवंश ( १४ ) में वर्णन है कि यलि-रचित स्तुतिगान कर मोक्षार्थी योगी और कापिल-सांख्य श्वेतद्वीप को जाते हैं । वनपर्व में न्यग्रोध की शाखा पर विश्राम करता एक अद्भुत बालक ने अपना नाम नारायण इस कारण बतलाया है कि उसने पानी को पहले नारा कहा और वही उसका अयन हुआ; वहाँ उसकी महिमा का भी वर्णन है<sup>१०</sup> । नारायण धर्मपुत्र भी कहे गए हैं । वामनपुराण के छठे अध्याय में ऐसी कथा है, उसमें नारायण के पिता का नाम धर्म और माता का अहिंसा कहा गया है<sup>११</sup> । नर और नारायण के साथ २ रहने के भी उल्लेख हैं । वनपर्व में नारायण ने अर्जुन से कहा है—“नरस्त्यर्मासि दुर्धर्प हरिनारायणो ह्यहम्”—  
“तुम नर हो और मैं हरिनारायण हूँ, मैं तुमसे भिन्न नहीं

<sup>१०</sup> महाभारत—वनपर्व, अ० १९२

“भापो नारा इति प्रोक्तास्तासां नाम कृतं मया ।

तेन नारायणोऽप्युक्तो मम तत्त्वयनं सदा ॥३॥

अहं नारायणो नाम प्रभवः शाश्वतोऽव्ययः ।

विधाता सर्वभूतानां सृष्टा च द्विजोत्तम ॥४॥

अहं विष्णुरहं ब्रह्मा शक्रश्चाह सुराधिपः ।

अहं वैश्रवणो राजा यमः प्रेताधिपस्तथा ॥५॥

अहं शिवश्च सोमश्च कश्यपोऽथ प्रजापतिः ।

अहं घाता विधाता च यज्ञश्चाहं द्विजोत्तम ॥६॥

<sup>११</sup> वामनपुराण ६-१, २

“बह्वृथो ब्राह्मणो योऽसौ धर्मो दिव्यवपुः सदा ।

तस्य भार्यात्वहिंसा च तस्याभजनयत्सुतान् ॥

हरि कृष्णं च देवर्षे नरनारायणौ तथा ।”

हैं<sup>४२</sup>। उसी पर्व के अध्याय ४० में शिव ने अर्जुन से कहा है—  
'पूर्व शरीर में तुम नर थे, अपने साथी नारायण के साथ  
वद्री में सहस्रों वर्ष तक तपस्या की'<sup>४३</sup>। उद्योगपर्व में कहा  
गया है—'घोर वासुदेव और अर्जुन प्राचीन देवता नर-नारा-  
यण हैं।' स्पष्ट है कि पर्व प्रकार भिन्न २ आख्यानों द्वारा  
नारायण का स्वरूप वासुदेव को दिया गया<sup>४४</sup>।

नारायण का स्थान ग्रहण करने के अलावे धीरे २ वासु-  
देव ने वैदिक देवता विष्णु का भी स्थान ग्रहण किया। इस  
प्रवृत्ति का कारण था नारायण में ही विष्णु-स्वरूप का कुछ  
आभास विद्यमान रहना। संहिता-मंत्रों में विष्णु का प्रभुत्व  
इन्द्र और अग्नि के बाद होते भी सर्वव्यापक उद्गाय,  
विष्णु के प्रपद का महत्वपूर्ण वर्णन किया गया है, यहाँ

<sup>४२</sup> महाभारत—वनपर्व, अ० १९

"नरस्वमसि दुर्धर्षं हरिर्नारायणो ह्यहम् ।

काके लोकमिमं प्राप्तां नरमारायणोऽपृथो ॥४०॥

अनन्यः पार्थ मत्तस्व त्वत्तद्वचं हं तदेव च ।

नाऽप्योरन्तरं शक्यं वेदितुं भरतर्षभ ॥४१॥"

<sup>४३</sup> महाभारत—वनपर्व, अ० ४०

"नरस्त्वं पूर्वदेहे वै नारायणमहायवान् ।

वदप्रां गह्वरानुग्रं ततो वर्षायुतान्वहन् ॥१॥

त्वयि वा परमं तेजो विष्णौ वा पुण्योत्तमे ।

युष्माक्यां पुरुषाग्र्याभ्यां तेजसा धार्यते जगन् ॥२॥"

<sup>४४</sup> महाभारत—उद्योगपर्व अ० १०-१९

"वासुदेवानुनी वीरौ समवेतौ महारथौ ।

नरनारायणौ देवौ त्वदेवाविति श्रुतिः ॥"

विष्णु इन्द्र के सहयोगी और परम पद के निवासी माने गए हैं । वेनरेय ब्राह्मण में विष्णु सर्वोच्च और अग्नि सर्व-निम्न देवता कथित हैं और शतपथ के भी एक आख्यान में विष्णु सर्वोच्च देवता कहे गए हैं, और इस कथन के पहले ही से विष्णु के वामन-रूप द्वारा उनको सर्वव्यापकता, शक्ति और देव-प्रियता का उल्लेख होता आ रहा था<sup>३५</sup> । मैत्री उपनिषद् में भोजन संसारपालक विष्णु का रूप कहा गया है और कठो-पनिषद् ने जोवात्मा की यात्रा के अन्त को विष्णु का परम पद कहा है<sup>३६</sup> । गृह्यसूत्रों में विष्णु गृहकार्य के देवता माने गए हैं । भीष्मपर्व के अध्याय ६५ और ६६ में परमात्मा नारायण और विष्णु के नाम से पुकारे गए हैं और वासुदेव को उन्हीं का सादृश्य दिया गया है । आश्वमेधिक पर्व के अनुगोता भाग में जय बर्तन ने कृष्ण से साधारण मनुष्यवत् व्यवहार किया और शाप देने लगा, कृष्ण ने उस ऋषि को अध्यात्मविद्या बतलाई और अपना विराट् वैष्णव रूप दर्शाया<sup>३७</sup> । इससे

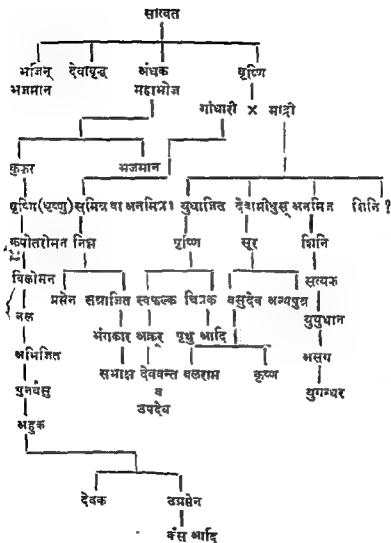
<sup>३५</sup> ऐतरेय ब्राह्मण—“अग्निर्वै देवानामवमो विष्णुः परमस्तदन्तरेण सर्वा अग्न्या देवता ।” शतपथ ब्रा० १४-१-१-१ “तद्विष्णुः प्रथमः प्राप । स देवानां ॐ श्रेष्ठोऽभवत्तत्मादाहुर्विष्णुर्देवानां ॐ श्रेष्ठः इति ।” १-२-५ “देवाश्च वाऽभसुराश्च ।... तद्वै देवाः शुश्रुवुः । विभजन्ते वाऽइमामसुराः पृथिवीं मेत तदेप्यामो यत्रेमामसुरा विभजन्ते के ततः स्याम यदस्य न भजेमहीति ते यज्ञमेव विष्णुं पुरस्कृत्येयुः ।... वामनो ह विष्णुरास ।”

<sup>३६</sup> कठोप० ३-९ “सोऽध्वनः पारमाप्नोति तद्विष्णोः परमं तदसु ।”

मालूम होता है कि अनुगीता-काल तक गीता के वासुदेव-कृष्ण को विष्णु का सादृश्य प्रदान किया जा चुका था। इन उल्लेखों से विदित होता है कि भागवद्धर्म वासुदेव-कृष्ण, नारायण और विष्णु की 'पूजाओं की तीन धारणाओं में विकसित हुआ, पर धीरे-२ तीनों धाराएँ एक होती गईं' और अन्त में पौराणिक वैष्णव धर्म के भीतर उन्हें एकरूप कर देने की चेष्टाएँ की गईं। वैष्णव धर्म समुन्नत होता गया, शनैः २ कृष्णोपासना प्रचल होने लगी; अन्त में विष्णु, नारायण व वासुदेव की विभूतियाँ केवल गोपाल कृष्ण में ही निहित करने के यत्न वैष्णवों ने किए।

इन चेष्टाओं से ईश्वरत्व की स्थापना जिस कृष्ण में की गई वह आरम्भ में एक ऐतिहासिक व्यक्ति थे, जिनकी घोरता का वर्णन महाभारत में मिलता है और जिनके ज्ञान का श्रीमद्भागवद्गीता में। उस वश से आकर्षित हो नारायण व हरि के भक्तों ने कृष्ण की भक्ति का आरम्भ किया। कृष्ण का जन्म वृष्णिकुल में हुआ था। वृष्णिकुल का निश्चयात्मक शृंखलावद्ध इतिहास दुर्लभ होते भी पुराणों से उस कुल की कतिपय बातें मालूम होती हैं, वन्हीं के आश्रय पर पाण्डित्य महोदय ने निम्नांकित कृष्णकुल-सारिणी भी तैयार की है:—

“स ददन्तं महामानं विश्वरूपं महामुजम् ।  
महद्यसूर्यप्रतिमं दीप्तिमत्पावकोपमम् ॥  
सर्वमाकाशमावृत्य निष्टन्तं सर्वगोमुग्धम् ॥५  
तद्दृष्ट्वा परमं रूपं विष्णोर्वैष्णवमद्भुतम् ।  
विस्मयं च ययौ विप्रस्तं दृष्ट्वा परमेश्वरम् ॥६”



वृष्ण में विष्णु गुणों की स्थापना करते हुए विष्णु की वरुक्रमता का कृष्ण-चरित्र में महत्वपूर्ण स्थान दिया गया। महाभारत, श्रीमद्भागवत और भगवद्गीता में कृष्ण द्वारा विश्व स्वरूप परिदर्शन का यही लक्ष्य प्रतीत होता है, इसी हेतु कृष्ण से ऐसा एक बार नहीं चार चार बार कराया गया। महाभारत के समय तक वृष्ण को विष्णु का महत्व पूर्णतः प्रदान किया जा चुका था, क्योंकि अर्जुन ने वृष्ण की महिमा में इस स्पष्ट व्यक्त किया है—“त्व विष्णुरिति विद्यान् इन्द्रादयस्त्रो विभुः।” आगे अनेक वृष्ण को वैदिक ऋगाय त्रिपदस्य विष्णु का रूप भी प्रदान किया है” —

“शिष्टभूत्वा दिव्य ख च पृथिवीं च परतपः।

त्रिमूर्तिप्रमणै वृष्ण क्रान्तवानसि तेजसा ॥”

कालक्रम में नारायण, हरि, वासुदेव जनार्दन आदि नाम की पूजा जाती रही, विशेषता रही वृष्ण नाम की, वह भी गोपाल-शोधिन्द गिरिधारी-नटवर आदि नामों से विख्यात गोपाल वृष्ण की। आज भी वृष्ण भक्त गोपाल वृष्ण की ही लीला गाते, गोपाल वृष्ण के नाम का कीर्तन करते और गोपाल वृष्ण की भक्ति करते हैं। गोपाल वृष्ण की आधुनिक भाव नाट्यों के विवरण हरिवंश, भागवतपुराण विष्णुपुराण, ब्रह्मवैवर्तपुराण और वायुपुराण में मिलते हैं। इनमें पापात्मा वृष्ण के सहार, असुरों के नाश और गोवध की रक्षा के निमित्त वृष्णायना की आवश्यकता और वृष्ण की बाल लीलाओं के वर्णन हैं। पर ऐसा बल्लेख किसी प्राचीन शिलालेख, नारायणीय भाग या अन्य किसी पुराने ग्रन्थ में नहीं मिलता। महाभारत के समीप में शिशुपाल ने वृष्ण के



शौर्य आदि का हवाला दिया है, किन्तु भीष्म ने कहाँ कृष्ण-  
पूजा किया है वहाँ पुनना आदि के हनन का उल्लेख नहीं  
। इस कारण विद्वान् शिशुपाल-कथनवाले भाग को प्रक्षिप्त  
नते हैं, और चास्त्र में महाभारत के उत्तरी ओर दक्षिणी  
स्तरों में अनेक ऐसे अन्तर हैं जो महाभारत में क्षेपक का  
ता प्रमाणित करते हैं, तो भी हरिवंश व भागवतपुण्य के  
प्रत्येक गोपालकृष्ण की उपासना का प्रचार हो जाना  
न लेने में कोई शंका नहीं की जा सकती। तब देखना होगा  
: गोपाल और गोविन्द नाम कृष्ण के लिए कैसे आए।  
। और महाभारत में गोविन्द नाम आया है। पाणिनि

“अनुपसर्गास्त्रिंशच्चिन्द-धारिपारिवेद्यदेजिचेतिसातिसाहि-  
शब्द ३-१-१३८” सूत्र के वाक्यिक में भी गोविन्द शब्द की  
उत्पत्ति है, पर उससे गोरक्षा-भार का कोई सम्बन्ध  
ही। पुनः महाभारत के आदिपर्व में गोविन्द की व्यु-  
त्पत्ति जल के भीतर से गो नामक पृथ्वी को बराह रूप धर-  
ाहर लाने के भाव से बताई गई है, शांतिपर्व में भग-  
ान कृष्ण ने स्वयं कहा है—“मेने पूर्व में खोई हुई पृथ्वी  
ते पाताल से बाहर लाया इस कारण देवता मुझे गोविन्द  
हते हैं”। इनके अलावे गोविन्द शब्द का कोई सम्बन्ध  
ोरक्षा से कहीं नहीं दर्शाया गया है, न गोपाल शब्द की  
उत्पत्ति या व्याख्या उस ढंग की मिलती है जिस ढंग का  
ोपाल-चरित्र हरिवंश में पाया जाता है।

महाभा०—आदि प०, अ० २१

“गां विन्दता भगवता गोविन्देनामितीजसा ।

वराहरूपिणा चान्तर्विशोभितजलाविलम् ॥१२”

शान्ति प०—अ० ३५२ “नष्टां च धर्षणां पूर्वमविन्दं वै गुहागतम् ।

गोविन्द इति तेनाहं देवैर्वातिभरमिष्टम् ॥५”

ने यर्थाथतः कहा है कि भक्ति भरी स्तुतियों पर ईसाई मत की कोई छाप नहीं और भारतीय एकेश्वरवाद भी पुराना है<sup>३०</sup>। भक्ति-भावना की प्राचीनतम मूलकता को डाक्टर सील ने भी स्वीकार किया है और भक्तिमार्ग का जन्म वैदिक ऋचाओं और आरण्यक व उपनिषदों के उपासनाकण्ड से चलाया है; और प्रत्येक धर्म में श्रद्धा, भक्ति, प्रेम व मय का होना मानवस्यमायानुकूल होने के कारण भारतीय धार्मिक विचारों में भी इनकी विद्यमानता सर्वथा स्वाभाविक ही है<sup>३१</sup>।

वास्तव में बाल कृष्ण की लीलाओं में विष्णु के गुण निहित हैं और इस कारण उनके पूर्वतनु वैदिक ऋचाओं से उत्पन्न हैं। शृंगार व केलि के जैसे विवरण वैदिक साहित्य में कहीं नहीं हैं और यह अवश्य ही बाद की उपज है जिसका तत्कालीन बौद्ध-समाज में भिक्षुणियों के जीवन से गहरा सम्बन्ध है। ऋग्वेद में इन्द्र के लिए 'गोविन्द' और 'केशिनिसूदन' शब्द प्रयुक्त हैं, ये शब्द कृष्ण के लिए भी व्यवहृत हुए जब वह विष्णु के अवतार माने गए। इसका कारण था विष्णु का इन्द्र का साथी व सहकारी होना<sup>३२</sup>। कृष्ण केलि-वर्णन में कृष्ण के कौमार्य का चित्रण है, ऋग्वेद

<sup>३०</sup> Hopkins The Religions of India, p 432

<sup>३१</sup> F R Flint Theism, p 2 "There can be no religion where feeling and affection are not added to knowledge. There can be no religion in any mind devoid of reverence or love, hope or fear, gratitude or desire in any mind whose thinking is untouched, uncoloured, uninspired by some pious emotion"

<sup>३२</sup> ऋग्वेद ६-६९-५, ८ "उमा जिष्णुर्न परा जयेये न परा  
जयेये इत्यश्विनोः ।"

में भी विष्णु को 'सुगकुमारः' नाम दिया गया है<sup>२५</sup>। कृष्ण का अभिन्न सम्बन्ध गौ व ग्वालवालों से चणित है, ऐसा ही स्वभाव विष्णु का भी वेदिक साहित्य में मिलता है, ऋग्वेद में विष्णु के लिए 'गाव' व 'गोपा' के अलावे 'गोपति' शब्द का व्यवहार अनेक बार किया गया है और विष्णु के परम पद में अनेक गौवाँ के भी रहने का वर्णन है, सहिता मंत्रों में व्रज शब्द भी आया है और तेत्तीरिय आरण्यक के एक स्थल में गोप विष्णु का कृष्ण सा वर्णन भी है<sup>२६</sup>। सातृतों व धृष्णियों के देवता होने के कारण भी तेत्तीरिय सहिता में 'गोवाल काष्ण' का उल्लेख है, और 'वृष्ण' शब्द सहिता में भी विष्णु की स्तुति में आया है<sup>२७</sup>। कृष्ण के गोर्द्धनगिरि-धारण और व्रज-सम्बन्ध के सदृश वर्णन विष्णु के भी सहिता ऋचाओं में पाए जाते हैं, एक ऋचा इस सम्बन्ध में विष्णु के लिए 'कुचरो गिरिष्ठा' का प्रयोग करती है और दूसरी

ऋग्वेद १-१५५-६ 'बृहच्छरीरो विमिमानः ऋषभिर्युवाकुमार प्रत्येत्याहव ।'

<sup>२६</sup> ऋग्वेद १० ६१-१०, १-१०१-४ "वा अश्वाना वा गवा गोपति", ४-२४ १ "स गापतिर्नि पिधा नो जनास", अथर्ववेद ३-१४-६ "मया गावो गोपतिना सचध्रम्", ऋग्वेद ३-१०-२ 'गापा ऋतस्य' १-१६४-२१ "इना विश्वस्य भुवनस्य गोपा"

तेत्तीरिय आरण्यक १०-१-६ ऋग्वेद १-१५४-६ "ता वा वास्तू न्युधमसि गमर्ध्वे यत्र गावो भूरिष्ट गा अयास ।" ऋग्वेद १०-९७-१० "अति इतेन इव व्रजमकम्", ८-६-२५ "अभिब्रज नतनिपे १०-१०१-८ "व्रज कृणुध्व स हि वो नृपाण", घातसनेयी स० १२-२५ "व्रज गच्छ गोष्ठानम्", शतपथ ब्राह्म० १४-९-१-२२

<sup>२७</sup> तेत्तीरिय सहिता २-११-८-३, ऋग्वेद १-१५४-६ "अत्राह तदुखायस्य वृष्ण"

कतिपय पाश्चात्य विद्वानों की राय है कि गोपाल कृष्ण की भावना ईसाई मत से ली गई है और उनसे इसे सिद्ध करने की कड़ी चेष्टा की है, इस ओर उनके यत्न वर्षों तक जारी रहे हैं। किन्तु यह मानते हुए भी कि कृष्ण के बाल-काल की कई घटनाएँ ईसा की जीवन-घटनाओं से सादृश्य रखती हैं, यह नहीं माना जा सकता कि कृष्ण-भक्ति का भाव ईसाई मत से ग्रहण किया गया है और गोपाल-कृष्ण की बाल लीला क्राइस्ट की जीवनी से परिचित चतुर ब्राह्मणों द्वारा प्रस्तुत की गई है, क्योंकि इन निष्कर्ष का कोई भी मान्य प्रमाण नहीं। कृष्णोपासना पर क्रिस्तान्ती प्रभाव के समर्थक विद्वानों की दलीलें हैं कि पहले के ग्रन्थों में गोपाल कृष्ण का वर्णन नहीं है, महाभारत में श्वेतद्वीप का प्रसंग आया है, कृष्ण-वचन की कहानियाँ क्राइस्ट की जीवन-गाथाओं से मिलती हैं, थडा-भक्ति द्वारा भक्ति भरी उपासना की प्रणाली भारत में पहले नहीं थी, और उत्तर भारत में स्थित क्रिस्तानों तथा भारतागम नेस्टोरियन पादरियों द्वारा क्राइस्ट के वचन की कथा भारतीयों को मालूम होने पर गोपाल कृष्ण की कहानी गढ़ी गई। परन्तु ये दलीलें जाँच में सर्वथा लचर ठहरती हैं। गोविन्द और गोपाल शब्द वैदिक शब्द हैं, उनसे ही गोविन्द-गोपाक्ष के भाव विकसित हुए। श्वेत शब्द का प्रयोग श्वेतद्वीप के ही साथ न होकर श्वेतकेतु तथा श्वेतकी शब्दों में भी है और श्वेतद्वीप का वर्णन इंगलैण्ड के भौगोलिक विवरण से भी मेल नहीं खाता। श्वेतद्वीप क्षीरसागर के उत्तर और मरु पर्वत के उत्तर-पश्चिम कहा गया है, उसके निवासियों का भी वर्णन विद्यमान है, उन पर विचारने से पश्चिमी लेखकों की रायें अान्तिमूलक सिद्ध होती हैं।

कृष्ण व क्राइस्ट के वर्णन की बातों में सादृश्य होने के कारण दोनों का चरित्र एक दूसरे पर अवलम्बित माना जा सकता है, यदि समानता के आकस्मिक होने के प्रतिकूल ही माना जाय। फिर कृष्ण की बाललीला का वर्णन सर्वथा नारनीय है, इसमें संदेह को कोई जगह नहीं। रामायण में 'मातुरंकगतः' राम का वर्णन है और रामनवमी की छाया कृष्णजन्माष्टमी पर पड़ी प्रतीत होती है जिसे वेबर ने भी स्वीकार किया है। कृष्णचरित में देवकीका स्थान प्रधान है, यह नाम कृष्णलीला के वर्णन के अलावे छांदोग्य में भी आया है और थोड़ाग्रन्थ घटजातक में देवकी का रूप देवगम्भा मिलता है, लिखा है कि वह देवगम्भा कस की यहन थी और उससे यासुदेव व उनके भाई पैदा हुए। उसमें ऐसा भी उल्लेख है कि यासुदेव व उनके भाई देवगम्भा दास अन्धकघेण्डु को दे दिए गए थे, अन्धकघेण्डु की स्त्री का नाम था नन्दगोपा<sup>30</sup>। अन्धकघेण्डु शब्द में 'अन्धक' व 'वृष्णि' तथा नन्दगोपा में 'नन्द' व 'गापा' ( यशोदा ) पद समासित जान पड़ते हैं। यह निस्सन्देह प्रसिद्ध कृष्ण की ही कथा है और यह ईसापूर्व की रचना है। नेस्टोरियन पादरियों द्वारा लगभग ६३६ ई० में क्राइस्ट की बाल-कथा का भारत में आने और उसके अनुकरण पर कृष्णलीला के रचे जाने का सिद्धान्त नितान्त सच है, इसका खण्डन डाक्टर कीथ ने भी किया है<sup>31</sup>। इसी प्रकार श्रद्धाभक्ति के भाव के भारत में क्रिस्तानों की भावना से प्रवाहित होने की धारणा भी कोरी कल्पना है, श्रद्धाभक्ति भारत का सनातन भाव है जिस पर दृष्टि रखते हापकिन्स महोदय

30. Sir R. G. Bhandarkar, Vaisnavism and Saivism, p 38

31. Dr Keith J. P. A. S. 1915

ने यथायथः कहा है कि भक्ति-भरी स्तुतियों पर ईमाई मत की कोई छाप नहीं और भारतीय एकेश्वरवाद भी पुराना है<sup>१०</sup>। भक्ति-भाषना की प्राचीनतम मूलकता को डाक्टर सील ने भी स्वीकार किया है और भक्तिमार्ग का जन्म वैदिक ऋचाओं और आरण्यक व उपनिषदों के उपासनाकण्ड से घनलाया है, और प्रत्येक धर्म में थोड़ा, भक्ति, प्रेम व भय का होना मानवस्यभावानुकूल होने के कारण भारतीय धार्मिक विचारों में भी इनकी विद्यमानता सर्वथा स्वाभाविक ही है<sup>११</sup>।

वास्तव में बाल कृष्ण की लीलाओं में विष्णु के गुण निहित हैं और इस कारण उनके पूर्वतनु वैदिक ऋचाओं से हरपन्न हैं। शृंगार व केलि के जैसे विवरण वैदिक साहित्य में कहीं नहीं हैं और यह अवश्य ही वाद की उपज है जिसका नरकालीन बौद्ध-समाज में भिक्षुणियों के जीवन से गहरा सम्बन्ध है। ऋग्वेद में इन्द्र के लिए 'गोविद' और 'केशिनिमूदन' शब्द प्रयुक्त हैं, ये शब्द कृष्ण के लिए भी व्यवहृत हुए जब वह विष्णु के अवतार माने गए। इसका कारण था विष्णु का इन्द्र का साथी व सहकारी होना<sup>१२</sup>। कृष्ण-केलि-वर्णन में कृष्ण के कौमार्य का चित्रण है, ऋग्वेद

<sup>१०</sup> Hopkins The Religions of India, p 432

<sup>११</sup> F R Flint Theism, p 2 "There can be no religion where feeling and affection are not added to knowledge. There can be no religion in any mind devoid of reverence or love, hope or fear, gratitude or desire in any mind whose thinking is untouched, uncoloured, uninspired by some pious emotion."

<sup>१२</sup> ऋग्वेद ६-६९-५, ८ "उमा जिग्यथुर्न परा जयेये न परा जिग्ये कतरश्चनेनोः ।"

में भी विष्णु को 'युगकुमारः' नाम दिया गया है<sup>२५</sup>। कृष्ण का अभिन्न सम्बन्ध गौ व गालवालों से वर्णित है, ऐसा ही स्वभाव विष्णु का भी वेदिक साहित्य में मिलता है, ऋग्वेद में विष्णु के लिए 'गाप' व 'गोपा' के अलावे 'गोपति' शब्द का व्यवहार अनेक बार किया गया है और विष्णु के परम पद में अनेक गौर्वा के भी रहने का वर्णन है, सहिता मंत्रों में व्रज शब्द भी आया है और तैत्तिरीय आरण्यक के एक स्थल में गोप विष्णु का कृष्ण सा वर्णन भी है<sup>२६</sup>। मातृवर्तों व वृष्णियों के देवता होने के कारण भी तैत्तिरीय सहिता में 'गोपाल कार्ण' का उल्लेख है, और 'वृष्ण' शब्द सहिता में भी विष्णु की स्तुति में आया है<sup>२७</sup>। वृष्ण के 'गोर्धनगिरि-धारण' और व्रज-सम्बन्ध के सहस्र वर्णन विष्णु के भी सहिता सूत्राओं में पाए जाते हैं, एक सूत्रा इस सम्बन्ध में विष्णु के लिए 'कुचरो गिरिष्ठा' का प्रयोग करती है और दूसरी

२५ ऋग्वेद १-१५५-६ 'वृहच्छीरा मिममान ऋभियुवाक्कुमार अत्येयाहव ।'

२६ ऋग्वेद १० ६१-१०, १-१०१-४ "या अश्याना या गवा गोपति", ४-२४ १ "स गोपसिनि पिधा नो जनास", अपर्ववेद ३-१४-६ "मया गावो गोपतिना सचध्वम्", ऋग्वेद ३-१०-२ 'गावा क्रतस्य' १ १६४-२१ "इनो विश्वस्य भुवनस्य गोपा"

तैत्तिरीय आरण्यक १०-१-६ ऋग्वेद १-१५४-६ "ता वा वासू न्युदमसि गमध्वे यत्र गावो भूरिगृगा अयास ।' ऋग्वेद १०-९७-१० "अति स्तेन इव व्रजमकम्", ८-६-२५ "अभिग्रज नतनिपे १०-१०१-८ "व्रज कृणुष्व स हि वो नृपाण", वाजसनेयी स० १२-२५ "यत्र गच्छ गोष्ठानम्", शतपथ ब्राह्म० १४-९-१-२२

२७ तैत्तिरीय सहिता २-११-८-३, ऋग्वेद १-१५४-६ "अत्राह तदुस्त्रायस्य वृष्ण"

श्रुति है—“दाधार दक्षमुत्तममहर्षिदं व्रजं च विष्णुः सन्निधौ  
अपोरुते ।”<sup>२८</sup> कृष्ण का विष्णु के सौर चिह्न चक्र गहक मणि-  
मालासे समन्वित होना सर्वविदित है। इससे यह भी प्रमाणित  
होता है कि कृष्ण का समन्वय सूर्य से भी रक्खा गया, क्योंकि  
पुरातन काल से विष्णु का समन्वय अदिति, मार्तण्ड, भग,  
य सूर्य से चला आ रहा था, मार्तण्ड के प्रति यह भी उपाख्यान  
है कि वह अदिति के आठवें पुत्र थे और पैदा होने पर  
अपनी माता द्वारा त्याग दिए गए थे, यह कथा देवकी द्वारा  
कृष्ण के त्याग जाने की कथा से पूरा सादृश्य रखती है<sup>२९</sup>।  
बौद्धायन धर्मसूत्र में ‘दामोदर’ और ‘गोविन्द’ शब्द व्यवहृत  
हैं और ईसापूर्व २री शताब्दी के पातञ्जल महाभाष्य में  
कर्म-कृष्ण को शत्रुता का हजाला है<sup>३०</sup>। यचपन में कृष्ण

<sup>२८</sup> ऋग्वेद १-१५४-२, १-१५६-४

<sup>२९</sup> ऋग्वेद ६-५५-४, ५, अथर्ववेद ५-२६-७, शतपथ ब्राह्मण  
१-४-४-१, १०, पञ्चविंश ब्राह्मण ७-५-६, ऋग्वेद १-२१-१५४  
अथर्ववेद ११-१-२ ऋग्वेद १०-७२-८ “अथै पुत्रास्त भदिनेय-  
जानास्तेन १ स्परि देवाँ उप मैससभिः परा मार्तण्डमास्पद ॥”

<sup>३०</sup> Indian Antiquary 1918, p 84 K. P. Jayaswal—“I  
take this opportunity of pointing out that the identification  
of the Trivikrama—Vamana Vishnu with Vāsudeva was  
complete before the *Baudhāyana dharma Sūtras* ( see II  
6 9 10 ) Also before the *Baudhāyana-dharma Sūtras*  
child Krishna (Damodara) and the Cowherd Krishna (Gvinda)  
were known deities (ibid ) This disposes off the view held  
by Indian and European scholars that the Krishna worship-



द्वारा अघासुर-चकासुर आदि अनेक आततायी असुरों के हनन किए जाने की कथाएँ मिलती हैं, इनसे विष्णु-रुण्य के सादृश्य की धारणा ओर भी दृढ़ होती है क्योंकि देवा-सुर-संग्राम के अनेक विवरण वैदिक साहित्य में हैं और ऋग्वेद की एक श्रुति में इन्द्र के साथ विष्णु द्वारा असुर-हनन का भी कथन है<sup>१</sup>। बौद्धग्रन्थ विनयपिटक में बुद्ध के भी नदी पार करने की कथा है और 'ललितविस्तर' के ११वें अध्याय की श्लोक-पंक्ति "कामोऽङ्गाधिपतिश्च वा प्रतिकृणी रुद्रस्य रुण्यस्य वा" में रुण्य नाम का कथन है। ये सिद्ध करते हैं कि गोपाल का बालचरित इन्हीं सारी घातों पर स्वतंत्ररूप में उपन्यस्त हुआ और कालक्रम के अनुकूल उनकी भक्ति धीरे २ प्राचीन भारतीय धारणाओं के मूल पर प्रसृत होती गई।

पातञ्जल योगसूत्रों में मोक्षार्थ योगप्राप्ति के लिये प्रभु की दृढ़ भक्ति का संकेत है। डाक्टर कीथ का कहना है कि भक्ति-भावना भारत में वैदिक वरुणदेव की प्रार्थनाओं से विकसित हुई और डाक्टर मैक्स कोल ने भी ऐसीही राय प्रकट की है। अतः निर्विवाद है कि श्रद्धा व भक्ति द्वारा पूजा की धारणा भी भारतीय है और बहुत प्राचीन है, क्योंकि छांदोग्योपनिषद् में मिलता है—<sup>२</sup>"यदेव विद्यया करोति श्रद्धयोपनिषदा ..."

in the child-form is post-Christ The accepted date of the *Baudhayana-dharma-Sutras* is 'before 400 B C'

<sup>१</sup> ऋग्वेद, ७-१९-५ "इन्द्राविष्णू दंदिता शंवरस्य नव पुरो नवति च श्रियिष्ठं । शतं वर्चिनः सदस्रं च साकं ह्यो अप्रत्यसुरस्य वीरान् ॥"

<sup>२</sup> छांदोग्योप० १-१-१०, ७-१९-१

और "यदा वै श्रद्धात्यय मनुते नाश्रद्धयन्मनुते श्रद्धादेव मनुते श्रद्धात्वेव विजिज्ञासितयेति श्रद्धां भगवो विजिज्ञास इति"; महाभाष्य में भी 'श्रद्धामेधे' व 'श्रद्धातपसो' शब्द आए हैं। निष्कर्ष कि आरम्भ में विष्णु व वरुण की वैदिक स्तुतियों से कृष्ण में ईश्वरत्व स्थापित किया गया और भक्तों ने उनके चरित्र को शृंगारपूर्ण काव्य में मनोरञ्जक रत्न धैर्यव धर्म को जनप्रिय बनाने का यत्न किया, इसी चेष्टा में नारायण और वासुदेव का एकीकरण भी कृष्ण में किया गया। इस विकास में ईसाई मत ने कोई सहायता नहीं पहुँचाई, गोपाल कृष्ण की कथा भारतीय ईश्वरवाद - स्रोत में स्वतन्त्रतः नरगित हुई, जिसका समर्थन वर्तमान महावीर की जन्म कथा में विद्यमान कृष्णवासना-प्रभाव से भी होता है<sup>43</sup>। भंडारकर महोदय ने आभीरों द्वारा क्राइस्न-कथा के प्रचार की जो कल्पना की है वह भी इस तरह निर्मूल सिद्ध होती है<sup>44</sup>। यस्तुतः इसमें कोई विशेषता भी नहीं, क्योंकि आभीर या

<sup>43</sup>. Dr. Keith J. R. A. S. 1915, pp 842-43 "But beyond this, officially disapproved, tendency to Hinduism, the faith itself deeply permeated with Hindu influences, and especially with influences of Krishna worship"

<sup>44</sup>. Dr. Keith J. R. A. S. 1915 p 840 "Nor is there any more satisfactory proof for sir R. Bhandarkar's theory of the wandering Abhiras, who brought the legend of the Christ child to India in the early period after the Christian era, than for Mr. Kennedy's theory of Gujars who introduced the same legend about 500 A. D. from Central Asia, which Garbe has disproved"

अहीर पहाड़ी प्रदेशों में आज भी गाय-भैशों के साथ अपने घरों से दूर दूसरी जगहों में बथानों पर जाया करते हैं, तोभी उनके निश्चित घर होते हैं। आभीरों का बाहर से आकर घसने और क्राइस्ट के बालचरित को फैलाने की बात तब सम्भव होती जब उसका कोई यथेष्ट प्रमाण होता; पर है नहीं। अहीर गोपाल और ग्याल भी कहलाते हैं, गोचारण व गोसेवा इनका प्रिय व्यवसाय है। २री शताब्दी के लगभग मथुरा के पास उनकी जमायत थी, बहुत सम्भव है कि गौ को अपनी प्रधान सम्पत्ति समझने के कारण इनमें बालकृष्ण के गोपाल-रूप को विशेष मान दिया गया हो। छोटा नागपुर के अहीर-ग्यालों में आज तक 'वीर कुँवर' की पूजा होती है और उस समय गाय-भैश सभी एकत्रित-कर सम्मानित की जाती हैं, इसी तरह गोधन-व्रत भी गोमहत्व से ही सम्बन्ध रखता है। वीर कुँवर वस्तुतः 'वीर कुमार' का ठेठ रूप है।

गोपाल कृष्ण के बाल कृष्णों में कालिय नाग के नाथने की एक प्रसिद्ध कथा है। उससे कृष्ण का सम्बन्ध नाग से स्थापित करने की चेष्टा के अलावे यह भी प्रकट होना है कि नाग पर कृष्ण का प्राबल्य प्रचलित किया गया। इसमें कोई विशेष दृश्य जान पड़ता है। भारत में नाग-पूजा की भी प्राचीनता है। नाग जल के देवता माने गए हैं, जिसका कारण रुद्र के साथ सर्पों के संयोग का विचार-प्राधान्य सम्भव है। वर्षाकाल में भारत में सर्प निकला करते हैं, और पितृपक्ष का भी ऐसा समय है जब कई तरह के विपैले सर्प दिखाई पड़ने लगते हैं, इसीसे पितृसं भी नागों का सम्बन्ध है। विष्णु भगवान के सम्बन्ध में उनके नाग कुण्डल पर फन-छत्र के नीचे शयन करने की कल्पना है और नाग-मदन भी जल में ही किया गया।

है, यह नाग व नारा के सम्बन्धानुकूल विदित होता है और नाग-मर्दन का भाव सम्भवतः शैवमत परकृष्णभक्ति की उच्चता प्रदर्शित करना है। क्योंकि सर्पधारी भूतनाथ की पूजा से दीर्घकाल तक विष्णु-भक्ति को प्रतियोगिता करनी पड़ी थी। इसी प्रकार सर्प का सम्बन्ध महावीर तथा बुद्ध की जीवन-घटनाओं से भी है। अतः नाग का उपासना कुछ विशेष विचारों के साथ कृष्ण-चरित्र में रक्खा गया विदित होता है।

पञ्चरात्र-पद्धति के अनुकूल उपासना पाँच प्रकार की है—  
 (१) अभिगमन, देवतास्थान का लेपन युहारनादि; (२) उपादान, गन्धपुष्पादि पूजासाधनका सम्पादन; (३) इज्या, देवतापूजन; (४) स्वाध्याय, अर्थानुसन्धान-पूर्वक मन्त्रजाप स्तोत्रपाठ नाम संकीर्तनादि के लिए शास्त्राभ्यास; और (५) योग, देवतानुसंधान। इनके साथ समुचित उपासना से दृश्यमान जगत् का दर्शन नष्ट हो जाता है और परम कारुणिक भक्तवत्सल अपने भक्त को स्वयथात्म्यगुण का प्रदान कर पुनरावृत्ति-रहित स्वपद को ले जाते हैं, यथा—

“स्वभक्तं वासुदेवोऽपि सर्वाभ्यानन्दमक्षयम्।

पुरावृत्तिरहितं स्वीर्य धाम प्रयच्छन्ति॥

ऐसी भक्ति के लिए विवेक, अभ्यास, क्रिया, कल्याण, अनवसाद और अनुद्वेग की जरूरत भक्ति गुरुओं ने बनलाई है। वस्तुतः ये विस्तार-रूप से विवेक, ज्ञान, कर्म और उपासना के ही भिन्न नाम हैं तथा वेद-ब्राह्मण-वेदान्त के सिद्धान्तों से समानता रखते हैं। विचार संकीर्णता यह अनुभव नहीं होने देती कि सच्ची भक्ति भी आत्मा के प्रति प्राचीन आर्य-सिद्धान्त-धर्म में ही गुम्फित है।

भागवतपुराण में \* कथन है कि कलिकाल में नारायण के भक्त देश में फैल मिलेंगे और अधिकांश में वे द्रविड़ देश में ताम्रपर्णी कावेरी आदि पुण्यतोया नदियों का जल पी पवित्र हृदय से वासुदेव-भक्ति में लीन होंगे। इससे यह अवश्य बोध होना है कि इस समय वैष्णवधर्म दक्षिण में फैल गया था और वह भविष्य-कथनरूप में भागवतपुराण में लेखबद्ध किया गया। तामिल में कुछ ऐसे वैष्णवभक्तों की कृतियाँ मिलती हैं, जिनने तामिल भाषा में विष्णु व नारायण का गुणगान कर भक्तिसुखों का स्रोत प्रवाहित किया। उनके ग्रन्थ तामिलवेद कहे जाते हैं और उनके रचयिता आल्वार, आल्वारों ने लगभग पूर्वोद्घी शताब्दी ईसा-आदि में वैष्णवधर्म का प्रचार किया \*। ये विष्णु या नारायण के भक्त थे और प्रेम व भक्ति के उद्देक में प्राचीन स्तुतियों के सदृश मधुर संगीत द्वारा अपने इष्टदेव का यशोगान किया करते थे। तामिल भक्तों का दूसरा दल

\* स्कं० ११-अ० ५—“क्वचित्क्वचिन्महाराज द्रविडेषु च भूरिशः ।

ताम्रपर्णी नदी यत्र कृतमाला पयस्विनी ॥ ३९

कावेरी च महापुण्या प्रतीची च महानदी ।

ये पिबन्ति जलं तासां मनुजा मनुजेश्वर ।

प्रायो मन्वा भगवति वासुदेवेऽमलीशुभाः ॥ ४०”

40. “The earliest Ālvārs may be placed before, at the fifth or sixth century. . . . Vaisnavism had not . . . earlier, i. e. about the 11

Vaisnavism and Śaivism, p. 50.

आचार्यों का था, वे आचार्यों भ्रमण कर शास्त्रार्थ व वाद-विवाद द्वारा अपने मतों की स्थापना किया करते थे। उनमें रामानुजाचार्य, मध्वाचार्य, निम्बार्क और विष्णुस्यामी विशेष ग्यातिवाले हुए। नाथमुनि प्रथम आचार्य्य थे, बाद यामुन मुनि हुए, फिर रामानुजजी। रामानुजाचार्य ने वैष्णवधर्म-प्रचार में भारी सहायता पहुँचाई।

श्रीरामानुजाचार्य (१०१६-११३६ ई०) शुरू में यादव-प्रकाश नामक एक अद्वैतवादी दार्शनिक के शिष्य थे, पर अद्वैत-वाद प्रिय नहीं होने के कारण वह आचार्यों के मयन्ध-पाठ की ओर दृष्टिचिह्न हुए और बाद में यामुनमुनि का उत्तराधिकारी होकर उनसे आजीवन वैष्णवमत का पालन किया। अधिकांश लोगों का मायावाद में अविश्वास और शंकराचार्य के अद्वैतवाद में अरुचि रखते देख उनसे ब्रह्मसूत्र और उपनिषदों के आधार पर वेदान्त में ईश्वर-प्रेम व भक्ति का समावेश करना जरूरी समझा। पुराण और सांख्य के मतों की भी सहायता ले वह मायावाद को दूर करने में यत्नवान् हुए। उनसे श्वेताश्वतर के अनुकूल चित्, अचित् और ईश्वर नामक तीन पदार्थों को चुना और ईश्वर के अन्तर्यामित्व का प्रधान रक्खा, चित् अचित् वसी अन्तर्यामी ईश्वर की धिभू-तियों मानी गई<sup>१३</sup>। चतुर्थाया गया कि ईश्वर ब्रह्म रूप में रह चित् और अचित् द्वारा ब्रह्माण्ड की सृष्टि करता है, तोभी वह सर्वदा निरंजन और निर्दोष है। वह सर्वव्यापक है, सर्वानन्द है, पूर्ण ज्ञानी है, सर्वशक्तिमान् है, विश्वपालक है, संसार-

<sup>१३</sup> श्वेताश्वतरोप० ३-१२

<sup>१४</sup> एतज्ज्ञेयं नित्यमेवाऽमसंस्थं नातः परं वेदितव्यं हि किञ्चित् ।  
भोक्ता भोग्यं प्रेरितारं च मत्वा सर्वं प्रोक्तं त्रिविधं ब्रह्ममेतत् ॥”

संहारक है और जिज्ञासुओं के लिए वही शेष है, क्योंकि अर्थ, धर्म, काम, मोक्ष की प्राप्ति उसी से होती है। वह अपने को व्युद्, विभव, अंतर्यामित्व और मूर्तियों के रूप में अवतीर्ण करता है। आत्मा शुद्ध, बुद्ध, चेतन, अदृश्य, निरन्तर, और ईश्वरांश, पर ईश्वराश्रित है। वैसा आत्मा भक्ति द्वारा परमात्मा ईश्वर का पाकर ही सच्चा सुख अनुभव करता है।

भगवद्भक्ति को बहुत ऊँचे दर्जे की बनाने के हेतु रामानुज ने ज्ञान और कर्म दोनों के सिद्धान्तों का सहारा लिया और पुरानी पञ्चरात्र-पद्धति की वासुदेव-पूजा से नारायण तथा विष्णु सम्बन्धी धारणाओं का संयोग किया। अपने शिक्षाओं में उनने न राधा के नाम-जाप का बल्लेख किया न ग्वालदाल-संगी गोपाल-कृष्ण की लीलाओं का। रामावतार की आदर्श समाज-सेवा का भी उपदेश उनने नहीं दिया। नारायण के साथ उनने लक्ष्मी की स्त्री-शक्ति के पूजन की भी शिक्षा नहीं दी, किंतु नारायण की प्रियाओं का बल्लेख किया जो सम्भवतः रूपक-रूप में था। रामानुज के अनुयायियों के दल का नाम श्री-सम्प्रदाय पड़ा। इस सम्प्रदाय की भक्ति उपासना व ध्यान पर अवलम्बित थी, शृंगारपूर्ण भजनादिक पर नहीं; लेकिन शंखध्वनि, चरणामृत, एकादशीव्रत तुलसी-पत्र-ग्रहण, ईश्वर-भक्त-सेवा और मंत्रोच्चारण पूजा-विधियों में सम्मिलित थे। पुनः, इस सम्प्रदाय की भक्ति का अधिकार शूद्रों को नहीं था, वेदवेदान्त-कर्मयोग का अध्ययन कर भक्ति की ओर मुकनेवाले ही उसके अधिकारी थे; शूद्र प्रपत्ति कर सकते थे और ईश्वर तथा गुरुदेव पर अपने को छोड़ देना हो उनका मोक्ष था।

रामानुज के भक्तिवाद का लगभग १२०० ई० में मध्व-सम्प्रदाय-प्रवर्तक श्रीमध्वाचार्य (आनन्दतीर्थ, मध्यमंदार, पूर्णप्रभ) ने पूरा बल दिया; मध्वाचार्य का निधनकाल लगभग १२७६ ई० के माना जाता है। इनने वैशेषिक दर्शन का विशेष आश्रय लिया और भागवद्धर्म में विष्णु-पूजा को प्रधानता दी। उनने स्वतंत्र और अस्वतंत्र दो तत्त्व माने " और हरिश्चान को मोक्ष का मार्ग कहा। वह हरिश्चान वैराग्य, समता, आत्मसंयम, शरणागति, गुरुसेवा, गुरुज्ञान, स्वाध्याय, परमात्मा-भक्ति, निष्काम कर्म, विष्णुमहिमाबोध, असत्याग और उपासना द्वारा प्राप्य कहा गया। उनने कृष्ण और राम दोनों को विष्णु का अवतार माना, जिस कारण मध्व-सम्प्रदाय में पीछे राम और कृष्ण के पूजन की दो पृथक शाखाएँ निकलीं। आनन्दतीर्थ द्वारा ब्युह और वासुदेवनारायण को विशेषता नहीं दी गई, विष्णु उपास्यदेव कहे गए और विष्णु-प्रिया लक्ष्मी का स्वरूप वर्णन भी किया गया। लक्ष्मी मुक्त और परमात्मा के समान सम्मानित की गईं। उनने गोपालकृष्ण, राधा और ग्वालयालों को कथाओं का वर्णन नहीं किया।

रामानुज के भक्तिवाद की लहर जिस समय दक्षिण भारत में उमड़ रही थी, उसका एक स्रोत रामानुज के बाद उत्तर भारत में निम्बार्क स्वामी के साथ प्रवाहित हुआ। निम्बार्क स्वामी का निधन-काल लगभग ११६२ ई० के माना जाता है। वह एक तैलंग ब्राह्मण, बेलारी जिले के निम्ब, आधु-

“जैसा तत्त्वविवेक में है—

“स्वतंत्रमस्वतंत्रं द्विविधं तत्त्वमिष्यते ।

स्वतंत्रो भगवान् विष्णु निर्दोषोऽशेष सदगुण ॥”



निक निम्बापुर, ग्राम के रहनेवाले थे। उनके पिता जगन्नाथ-जी भागवत थे, इस कारण तथा वैष्णवमत-कोड़ में स्वयं भी लालितपालित होने के कारण निम्बार्क पर वैष्णव-विचारों की गहरी छाप थी। परन्तु नारायण या विष्णु के चरित्र का प्रभाव उनके जीवन पर नहीं पड़ा, वह कृष्ण-भक्ति की ओर अशक्तित्व हुए और कृष्णलीला की पवित्र भूमि वृन्दावन में जा यसे। साथ में दक्षिणार्च की भगवद्भक्ति मथुरा प्रान्त को पहुँची। निम्बार्क स्वामी ने वहाँ अद्वैतवाद और मायावाद के प्रतिकूल कृष्णोपासना का उपदेश करना आरम्भ किया। उस चेष्टा में कृष्ण के साथ राधा भी उपास्य देवी बनाई गई। निम्बार्क स्वामी ने ब्रह्मसूत्रों पर 'वेदान्तपरिजातसौरभ' नामक एक छोटा भाष्य और दश श्लोकों में 'सिद्धान्तरत्न' नामक एक स्वतंत्र पुस्तिका लिखी, इन दोनों से उनके सिद्धान्तों का परिचय प्राप्त होता है।

दशश्लोकी में निम्बार्क स्वामी ने जीव को हरि का आश्रित कहा है, जीव भिन्न २ शरीरों में भिन्न २ हैं और ज्ञानी तथा असंख्य हैं। माया-बन्धन में वह अपना स्वरूप प्रो बैठता है, तब उसे ईश्वर-दया से ही अपने स्वरूप का ज्ञान प्राप्त होता है। अचेतन पदार्थ तीन प्रकार के हैं—“अमावृतं प्राकृतरूपक च कालस्वरूपं तदचेतनं मतम्।” परब्रह्म कृष्ण वामभागाम्नीन राधा के साथ उपास्य देव हैं, उन्हीं की पूजा से अज्ञानांधकार में पड़े जीवात्मा का प्राण है। उस ब्रह्म का ज्ञान धृतिस्मृति-सम्मत है। ब्रह्मदेव-शिवादि कृष्ण के जिन पदार्थों की आराधना किया करते हैं उन्हींमें मुक्ति

“दशश्लोकी : निम्बार्क-दशोक्त २, इसकी दूसरी पंक्ति है—

“मायाप्रधानादिषट्प्रयाव्यं शुक्लादिभेदादपि समेऽपि तत्र ॥”

सम्भव है; भक्तों के कल्याणार्थ वह कृष्ण ध्यानयोग्य शरीर धारण किया करते हैं। जो उनका शरणापन्न होता है, उमके हृदय में उनकी भक्ति उनकी कृपा-स्वरूप में जागरित होती है। इस कारण सच्चिदानन्द कृष्ण के निवास, स्वरूप, कृपा और प्रमोद को जानते हुए भक्ति करनी श्रेयकर है।

निम्बार्क स्वामी के सिद्धान्तों का सारांश रामानुज की शिक्षाओं से मेल रखता है, लेकिन कुछ अन्तर के साथ। रामानुज ने भक्ति में उपनिषदों की ज्ञानात्मिका उपासना का सादृश्य रक्खा था, किन्तु निम्बार्क ने साधनाशक्ति को विश्वास, तल्लीनता और प्रेम पर आश्रित किया। रामानुज के अनुयायियों में भी दक्षिण में कुछ ऐसे विचार के लोग थे। रामानुज ने नारायण की प्रेयसी लक्ष्मी, भू और लीला का बह्लेख किया था, जिमसे कहीं आगे बढ़ निम्बार्क ने कृष्ण को राधा के साथ वैष्णवों के समस्त समुपस्थित किया, एवं प्रकार निम्बार्क स्वामी ने पुरुष ब्रह्म की उपासना के साथ प्रकृति-शक्ति-रूप में स्त्री-शक्ति-उपासना को सम्मिश्रित किया, और यहाँ से वैष्णवों में स्त्रीसत्ता की भी उपासना प्रचलित हुई। पीछे यह अन्य प्रभावों के साथ राधा को कृष्ण से भी पहले जपने का कारण बना, लोग कृष्ण-कृष्ण के बदले 'राधा-कृष्ण' जपकर मुक्ति-विश्राम रंगने लगे। निम्बार्क स्वामी भाग्य ऐसा किए जाने का प्रधान कारण तत्कालीन लोकमत कहा जा सकता है, क्योंकि उस समय बंगाल-विहार में स्त्री-सत्ता की पूजा लोकचर्च को प्रभावित कर रही थी। राधा कृष्ण की उपासना का श्रोगणेश चृन्दावन में होने के कारण उनके अनुयायी आरम्भ में मथुरा और बंगाल में ही हुए, पश्चान् अन्यत्र फैले। राधाकृष्ण-भक्त लसाट पर गोपीचन्दन की दो छड़ी

देवाओं के बीच एक कृष्ण-विंदी रूप का तिलक लगाते और तुलसी की माला धारण करते थे। उनमें गृहस्थ और वैरागी दोनों ही थे।

१३वीं शताब्दी में वैष्णव मन के प्रचार को विष्णुस्वामी नामक वैष्णव-आचार्य द्वारा बल प्रदान किया गया। नामाजी के भक्तमाल से मालूम होता है कि विष्णुस्वामी के चार उत्तराधिकारी हुए—धानदेव, नामदेव, त्रिलोचन और वल्लभजी। उनसे विष्णुस्वामी के सिद्धान्तों का विस्तार किया। उनकी सारांश है कि परमात्मा (प्रजापति) ने आनन्दार्थ अपने को अनेक रूपों में आविर्भूत करने की इच्छा की और उसने अचेतन जगत्, जीवात्मा और उनके भीतर अन्नर्यामी को उत्पन्न किया; ये अग्नि की चिनगारियों की भाँति उसके अंश से निकले<sup>१०</sup>। वल्लभ के समय तक विष्णु-स्वामी-सम्प्रदाय के अनुयायी अल्पसंख्यक थे, मत का विस्तार भी बहुत कम था। इस अभाव को दूर करने पर वल्लभ ने ध्यान दिया और विष्णुस्वामी-मन के पूर्ण विकास में यह सफल भी हुए।

वल्लभस्वामी का जन्म-काल १४७६ ई० माना जाता है। वह तेलुगु प्रान्त के निवासी शुक्लयजुर्वेदी तैलंग ब्राह्मण लक्ष्मणभट्ट के पुत्र थे। कहा जाता है कि जिस समय वह वृन्दावन और मथुरा में रहते थे उन्हें गोपाल-कृष्ण ने धीनाथ-रूप में गोवर्द्धन पर्वत पर दर्शन दिया और पूजामार्ग के प्रचार

<sup>१०</sup> मिलते विचार हैं—“म वै नेव रेमे तस्मादेकाकी न रमते, स द्वितीयमैच्छत्। बृहदा० १-४-३” मुण्डकोप० २-१-१ “तदेतत्सत्यं यथा सुदीप्तत्वावकाद्विस्तृब्धम्। सहस्रं प्रभवन्ते सरूपाः ।”

की आशा दी। उसके पालनार्थ यक्षभ ने पुष्टिमार्ग की स्थापना की और उसका आधार भागवतपुराण और विष्णु स्वामी की शिक्षाओं को बनाया। पुष्टिमार्ग के मन में ईश्वर के अनुग्रह का नाम है पुष्टि, इससे चतुर्वर्ग फल प्राप्ति होती है और वह ईश्वर की प्राप्ति कराती है महापुष्टि या विशेषानुग्रह से पुष्टिभक्ति पैदा होती है और वह ईश्वर की प्राप्ति कराती है। पुष्टिभक्ति चार प्रकार की कही गई है—प्रवाहपुष्टिभक्ति मर्यादापुष्टिभक्ति पुष्टिपुष्टिभक्ति और सुधापुष्टिभक्ति। इनमें सुधापुष्टिभक्ति मानवच्छा का विषय नहीं है, ईश्वर की ओर से प्राप्त होती है। इसके प्राप्त होने पर मनुष्य प्रेम भक्ति समन्वित ईश्वरीय ज्ञान की खोज में लगता है। प्रेमभक्ति-व्यसन की अवस्था में भक्त हरि को ही सर्वत्र देखता है, सभी वस्तुओं को प्यार करने लगता है, सबको स्वरूप समझता है और उसे ससार के बाहर तथा भीतर पुरपोसम ही दृष्टिगत होता रहता है। वह दशा और भी वन्न हो जाने पर भक्त कृष्ण की सनातन लीलाओं में शामिल हो जाते हैं। कृष्ण ही विष्णु के स्वामी हैं वही उसका सृजन, पालन व नाश करते हैं। विष्णु रचना की सामग्रियाँ कृष्ण से भिन्न नहीं होने के कारण ससार और उसका ईश्वर दोनों ही मृत्यु हैं और जीव ईश्वर का प्रतिविम्ब न होकर उसका अंश है। ईश्वर और जीव में यही अन्तर है कि ईश्वर पूर्ण श्रीज्ञान धीर्य-यश पेश्वर्य वैराग्य वाला है और जीव में सर्वदुःखसहनभाव, सर्वहीनत्व, दीन व, जन्मादिमर्मापद्धियत्न, देहादिस्वहनुद्धि और विषयासक्ति पाई जाती है। ऐसे ससारी जीव भक्ति द्वारा ही कृष्ण से मिल सकते हैं। आत्मनमर्पण द्वारा ही उस पुष्टि की प्राप्ति होती है जिससे मुक्त होकर जीव गोलोक की कृष्ण लीला में

की आज्ञा दी। उसके पालनार्थ बल्लभ ने पुष्टिमार्ग की स्थापना की और उसका आधार भागवतपुराण और विष्णु म्यामी की शिलाओं को बनाया। पुष्टिमार्ग के मत में ईश्वर के अनुग्रह का नाम है पुष्टि, इससे चतुर्वर्ग-फल-प्राप्ति होती है और वह ईश्वर की प्राप्ति कराती है; महापुष्टि या विशेषानुग्रह से पुष्टिभक्ति पैदा होती है और वह ईश्वर की प्राप्ति कराती है। पुष्टिभक्ति चार प्रकार की कही गई है—ग्रवाहपुष्टिभक्ति, मर्यादापुष्टिभक्ति, पुष्टिपुष्टिभक्ति और सुधापुष्टिभक्ति। इनमें सुधापुष्टिभक्ति मानवेच्छा का विषय नहीं है, ईश्वर की ओर से प्राप्त होती है। इसके प्राप्त होने पर मनुष्य प्रेम-भक्ति समन्वित ईश्वरीय ज्ञान की ओज में लगता है। प्रेमभक्ति व्यसन की अवस्था में भक्त हरि को ही सर्वत्र देखता है, सभी वस्तुओं को प्यार करने लगता है; सबको म्य रूप समझता है और उसे ससार के बाहर तथा भीतर पुरुषोत्तम ही दृष्टिगम्य होना रहता है। यह दृष्टा और भी वध्न हो जाने पर भक्त कृष्ण की मनानन लीलाओं में शामिल हो जाते हैं। कृष्ण ही विश्व के स्वामी हैं; वही उनका सृजन, पालन व माश करते हैं। विश्व-नचना की मामग्नियाँ कृष्ण से भिन्न नहीं होने के कारण ससार और उनका ईश्वर दोनों ही मन्य हैं, और जीव ईश्वर का प्रतिविम्ब ॥ होकर उसका अंश है। ईश्वर और जीव में यही अन्तर है कि ईश्वर पूर्ण श्री ज्ञान वीर्य-यश प्रेम्पर्य-चैराग्य वाला है और जीव में सर्वदुःखसहनभाव, सर्वहीनत्व, दीनत्व, जन्मादिमर्यादछिप्यत्व, देहादिम्यहंबुद्धि और विषयासक्ति पाई जाती है। ऐसे संमारी जीव भक्ति द्वारा ही कृष्ण से मिल सकते हैं। आत्मनमर्पण द्वारा ही उस पुष्टि की प्राप्ति होती है जिससे मुक्त होकर जीव गोलोक की कृष्ण-लीला में

सम्मिलित हो सकते हैं<sup>51</sup>। इसी प्रकार ब्रज की कृष्ण-लीलाओं में कुछ भक्त गोप-गोपियाँ स्वरूप शामिल हो सके। मर्यादाभक्त सायुज्य नामक भक्ति प्राप्त कर हरि में लीन हो जाते हैं, परन्तु पुष्टिभक्त उसे पसन्द नहीं करते और उनका लक्ष्य होता है हरि की लीलाओं में ही सम्मिलित होकर कृतार्थ होना।

व्यवहारिक रूप में बल्लभ ने कृष्ण को परब्रह्म मान उनके पूजन की मानव दिनचर्या निश्चित की और जिस प्रकार साधारणतः मनुष्य खाते-पीते सोते बैठते है उसी तरह कृष्णोपासना की दिनचर्या शयन स्नान-भोग-राग में विभक्त की गई और उनका विस्तृत क्रम भक्तों के लिए निश्चित किया गया। गोपाल कृष्ण की लीलाओं को प्रधानता देने पर गोपियों की पूजा का भी विधान स्थिर हुआ जिसका अनुसरण करते पीछे राधा को भी कृष्णवत् मान देने की प्रथा चली यद्यपि श्रीबल्लभ ने अपने दार्शनिक विचारों<sup>52</sup> में राधा को कोई स्थान नहीं दिया था। कृष्ण स्थान गोलोक नारायण या विष्णु के बैकुण्ठ से ऊँचा उठाया गया और वृन्दावन को भी वही महत्त्व प्रदान किया गया। कृष्ण व गोपियों की साधारण दैनिक पूजा के अलावे उनका व्रत-स्योहार भी पवित्र माना गया। बल्लभ ने अपनी शिक्षाओं में सांसारिकता की अवहेलना नहीं की, उनके अनुयायी गृहस्थ और वैरागी दोनों हो सकते थे स्वयं बल्लभ विवाहित थे, उन्हें पुत्र-पौत्र थे। उनके उत्तराधिकारी भी वैसे ही जीवन में रहे। इससे यह फल हुआ कि गुरुपद को अधिक महत्त्व दिया गया। लोगों को समझाया गया कि ईश्वर की पूजा स्वतंत्र रूप से नहीं की जा सकती,

<sup>51</sup>. Dr Janardan Misra Surdas, pp 51 54

<sup>52</sup> Dr Janardan Misra Surdas, p 56

गुरुद्वार पर या गुरुमन्दिर में यह पूजा नियमित रूप में सम्भव है। गुरु गोसई या महाराज कहलाते थे। प्रत्येक गुरु को अपना २ मन्दिर था, वहाँ नियत समय पर शिष्य भोग-प्रसाद की सामग्रियों के साथ जाया करते थे<sup>३</sup>। एवं प्रकार चल्लभ-सम्प्रदाय ने पुराने धम्मय मार्ग को तीन रूप में विशेष-ताओं से युक्त किया।

निम्नार्क और चल्लभ द्वारा श्री-शक्ति के समादर और गंधा की उपासना के प्रचार का महान् कारण उस समय के योद्धानुयायियों की सामाजिक दशा थी। जिस समय महान्मा बुद्ध की मौसी महाप्रजापति गौतमी ने कपिलवस्तु के न्यग्रो भाराम में भगवान् से घर से बेघर हो प्रव्रज्या पाने की आज्ञा के निमित्त निवेदन किया, भगवान् बुद्ध को बसफा बहुत बुरा फल दृष्टिगत हुआ वनने अस्वीकार किया। दूसरी बार भी ऐसा ही हुआ और तीसरी बार भी। किन्तु चैशाली के फूटागादशाला में विहार के समय आनन्द के आग्रह पर गौतमी देवी की जीवन-पवित्रता व साधना पर विचार कर उन्हें विहार-प्रवेश की आज्ञा दी गई। तोमी दूरदर्शी बुद्ध ने आनन्द से कहा<sup>४</sup>—“आनन्द! यदि तथागत-प्रवेदित धर्म-धितय मे त्रियाँ

---

‘ Each guru has a temple of his own, and there are no public places of worship. The devotee should visit the temple of his guru at stated intervals, which are in number during the day ’ Sir R. G. Bhandarkar, Vaisnavism and Saivism, p. 80

<sup>३</sup> दिनचरितक : चुल्लवग-१०, भिक्षुणी-स्कन्धक ह १-२, पृ० ५११  
अनुवाद, राहुल सांकृत्यायन

प्रव्रज्या न पाती, तो ( यह ) ब्रह्मचर्य चिर-स्थायी होता, सद्धर्म  
 ऋषि वर्ष तक ठहरता । लेकिन चूँकि आनन्द ! स्त्रियाँ प्रव्रजित  
 हुईं; अब ब्रह्मचर्य चिर-स्थायी न होगा, सद्धर्म पाँच ही सौ  
 वर्ष ठहरेगा । आनन्द ! जैसे बहुत स्त्रीवाले और थोड़े पुरुषों  
 वाले कुल, चोरों द्वारा, कुम्भचोरों द्वारा आसानी से ध्वंसनीय  
 होते हैं, इसी प्रकार आनन्द ! जिस धर्म-विनय में स्त्रियाँ  
 प्रव्रज्या पाती हैं, वह ब्रह्मचर्य चिर-स्थायी नहीं होता । जैसे  
 आनन्द ! सम्पन्न, लहलहाते धान के खेत में सफेदा नामक  
 रोग-जाति पड़ती है, जिससे वह शालि-क्षेत्र चिर-स्थायी नहीं  
 होता; ऐसे ही आनन्द ! जिस धर्म-विनय में ० ।” कहने के  
 अलावे उनसे कड़े नियमों पर विशेष ध्यान दिया  
 जिनसे भिक्षुओं का सन्यास-जीवन निर्विघ्न रह सके  
 और भिक्षु-भिक्षुणी को किसी कुवृत्ति की ओर झुकने  
 का कोई अनुचित अवसर नहीं मिले । इसके बाद भी कुछ  
 वर्षों तक भिक्षु-भिक्षुणी का जीवन पृथ्वी के दृश्यतम आदर्श  
 के अनुकूल रहा; किन्तु ज्यों २ स्त्री-पुरुषों का सम्मिलन बौद्ध-  
 विहारों में बढ़ता गया विपत्ति-काल के लक्षण विकराल  
 होते गये । मानव प्रकृति सुलभ-दुर्बलता की ओर अधिक चाप  
 से झुकती है और दुर्लभ पदार्थ के पाने की कड़ी चेष्टाओं में  
 कम लोग लगाना चाहते हैं । जब महायान-सम्प्रदाय के भीतर  
 चक्राचार्यगण नर-नारी-मिलन को धर्म का सापान कहने  
 लगे, पारस्परिक संघर्ष की अधिक स्वतंत्रता मिली । अब  
 आदर्श ने व्यभिचार का रूप धारण किया और नर-नारी क  
 अबाध मिलन-जनित अवश्यम्भावी पतन बौद्धभिक्षु भिक्षुणी में

“विनय-पिटक” सुल्लवग्ग, भिक्षुणो-स्कन्धक; पातिमोक्ख, पाचिसिप



देखा जाने लगा। बौद्धोंतर जन यह देख घृणा से उन्हें 'नेड़ा-नेड़ी' नाम से पुकारते थे। समय व्यतीत होने पर भ्रष्ट भिक्षु न अपने सद्योग्य रहते न समाज में बतको मान मिलता। तथापि उनका उद्धार भी होना ही चाहिये था, 'सम्मवामि युगे युगे' के अनुकूल वैष्णव धर्म ने उनकी रक्षा की। बौद्धों ने स्त्रियों को जो प्रधानता दी थी, उसका अनुकरण बंगाल में वैष्णवदल भी कर रहा था; इस कारण बौद्ध नेड़ा-नेड़ियों का वैष्णवों में मिल जाने में कठिनाई नहीं हुई। यदि नेड़ा-नेड़ियों का प्राचीन आदर्श प्रकृत प्रेम था तो वैष्णवमत में भी प्रेम का पूरी मात्रा थी। १६ वीं शताब्दी में महाप्रभु चैतन्य ने अपने प्रकृत प्रेम से उनका उद्धार किया और नेड़ा-नेड़ी को वैष्णवदल में सम्मिलित किया। हिन्दू-समाज-तिरस्कृत और स्वधर्माधम-विच्यु-निराश्रय १२ सौ नेड़ा और १३ सौ नेड़ियों ने भागीरथ-नटस खड़दल-ग्राम में नित्यानन्द प्रभु और उनके पुत्र धीरभद्र मठ के पास वैष्णवधर्म की दीक्षा के लिये आत्म-समर्पण किया और उन्हें आश्रय दे नित्यानन्द प्रभु पतिनपावन नाम से प्रसिद्ध हुए। इस घटना के स्मारक-स्वरूप खड़दल ग्राम में एक मेला का अनुष्ठान प्रतिवर्ष किया जाने लगा था, जे लगभग २५ वर्ष पूर्व बन्द हो गया है<sup>१६</sup>।

जिस समय बौद्धमतानुयायी प्रेमतत्त्व लेकर वैष्णवमत में दीक्षित हो रहे थे, उसी समय बंगाल में दूसरी ओर बौद्ध-तंत्र-रूप-योगन-शील-सौभाग्य-शालिनी कुलांगना के सदल पूज द्वारा साधक को सिद्धि लाभ का उपदेश दे रहा था<sup>१७</sup>। कृष्णो

<sup>१६</sup> श्री दिनेश चन्द्र सेन : साहित्य वर्ष २३ सं० २

<sup>१७</sup> गुप्तसाधन तंत्र—“नटी कपालिकी वेदया रजकी नापिताहना  
ब्राह्मणी शूद्रहत्या च तथा गोपालकन्यका ॥

पासना में राधा के आ जाने से कृष्णमक्त कृष्ण व राधा की भक्ति में अपने समकालीन प्रेममार्गियों का अनुसरण करने लगे थे। समय पर संस्कृत के महाकवि जयदेव ने गीतगोविन्द की मनोहारिणी कविता प्रस्तुत कर हिन्दुओं को प्रेमरस-म्यादन की ठोस सामग्री भेंट की, जिससे प्रोत्साहित भाषा-कवि भी प्रेम-स्रोत प्रवाहित करने की ओर आकर्षित हुए। प्रेम में भी परकीया रस प्रधान था, "उस समय सर्वत्र प्रेम की चर्चा थी और उस प्रेम-रस-साधना-द्वारा प्रेमी प्रेमपुञ्ज भगवान के प्रेमलाम के अधिकारी समझे जाते थे और स्वर्गलोक का सिंहासन मनुष्यप्यार को पार कर जाने पर ही दृष्टिगोचर हो सकता था। यह दुर्लभ प्रेम-नौरस पाप-पुण्य और धर्मार्थर्म सत्कार को अतिक्रमण कर सतीत्य व असतीत्य में कोई अन्तर नहीं मानता था। इसी भावना को खण्डीदास ने व्यक्त किया—"

माला करस्य कन्या च नव कन्याः प्रकीर्तिताः ।

विशेषवैदग्ध्ययुताः सन्धा एव कुलभङ्गाः ॥

रूपयौवनसम्पन्नाः शीलसीमावशाद्धिन्याः ।

पूजनीयाः श्रवणेन ततः सिद्धः भवेद्भरः ॥"

D C. Sen · History of Bengali Language and Literature, p. 42

5a. D C. Sen History of Bengali Language and

Literature, p 316—*Parākīyā Rasa* which is sometimes identified with *Madhura Rasa*, forms the essence of the *Vaiṣṇava* theology. It is akin to the *Sahajīā* cult, which, as explained in a previous chapter, means the romantic worship of a woman other than one's own wife."

सति य असति तुमि मोर आमार गति ।" उस प्रेम-साधना-प्रचारक कविराज के सामने प्रेम महा प्रयत्न था और केवल-प्रेम-वार्ता का जाननेवाला भयसागर-पार जाने का साहस रख सकता था, जिसे कहा है—

"ब्रह्माण्ड व्यापिया, आछये ये जन  
केह ना देखये तारे ।  
प्रेमेर पोरिति, ये जन जानये,  
सेह से पाहते पारै ।"

ऐसे ही प्रेमयुग में महाप्रभु चैतन्य का प्रादुर्भाव वैष्णव जगत में हुआ । वह कृष्ण-चैतन्य और गौरांग महाप्रभु के नाम से भी विख्यात हुए । उनका जन्म १४८५ ई० में नवद्वीप (नदिया) में हुआ, उनके पिता का नाम जगन्नाथ मिश्र और माता का शची देवी था । महाप्रभु के गुरु का नाम था विश्व-म्भर मिश्र, उनके बड़े भाई थे मित्यानन्द, उनकी स्त्री का नाम लक्ष्मी देवी था जिनके साथ वह घर में रहते और वहीं शिष्यों को पढ़ाया करते थे । पीछे वह पर्यटन को निकले और गया से थोड़ाकर लौटने पर उनमें भक्तिमार्ग का अवलम्बन किया । वह भ्रमण कर लोगों में भक्ति का उपदेश करते थे । उपदेशों में हरि-भक्ति को ही मुक्तिमार्ग बतलाते, सन्तों को भ्रातृभाव की जरूरत समझाते और जातिभेद को त्याग्य कहते । माना जाता है कि उनके पहले एक अद्वैताचार्य प्रेम व भक्ति की शिक्षा दिया करते थे और उन्हीं की शिक्षा पा चैतन्य भी उसी ओर लगे, किन्तु बाद में चैतन्य की अद्भुत शक्ति देख अद्वैताचार्य ने भी उन्हींको अपना गुरु माना । चैतन्य का प्रेमादेश इतना प्रिय और प्रभावशाली हुआ कि लोग उन्हें कृष्ण का अवतार मानने लगे और उनके बड़े भाई

नित्यानन्द को चलराम का । नित्यानन्द बराबर चैतन्य के सहयोग में रहे । चैतन्य महाप्रभु लगभग १५३३ ई० में गोलोक-वासी हुए ।

चैतन्य गोपाल-कृष्ण को परब्रह्म मानते और उनकी परब्रह्मशक्ति को विश्वज्यास पाते थे । उनका सिद्धान्त था कि कृष्ण की परब्रह्मसत्ता अपने माया-बल से शरीर धारण करती है; कृष्ण अपनी विलासशक्ति में अनेक शरीर धारण करते हैं, विलास शक्ति दो प्रकार की है—प्रभावविलास और वैभवविलास । प्रभावविलास द्वारा कृष्ण एक ही समय अनेक कृष्ण बन गोपियों से रासलोला करते थे और वैभवविलास द्वारा वह चार व्यूह-रूपों में प्रकट हुए । कृष्ण का स्थान विष्णु ब्रह्मा-शिव से ऊँचा है । उनकी लीला बराबर हुआ करती है, गोलोक उनकी सनातन लीला का पवित्र स्थान है । कृष्ण-प्रेम-पराकाष्ठा को पहुँचनेपर भक्त राधा-स्वरूप हो जाता है और प्रेमपूर्ण भक्ति से प्रसन्न हो कृष्ण भक्त-हृदय में महाभाव प्रेरित करते हैं, तभी भक्त भगवान् को प्राप्त होता है । सारे संसारी जीव आश्रित हैं और कृष्ण ही उनका आश्रय । जीव ईश्वर से पृथक् होते ही परमभक्ति द्वारा ईश्वर-लीन हो जाता है । यह सिद्धान्त निम्बार्क स्वामी के सिद्धान्त का पोषक और शंकराचार्य के विवर्तवाद का विरोधक था ।

चैतन्य महाप्रभु ने कृष्णभक्ति का मार्ग न उपासना को माना न पूजाविधि को, उनसे नामोच्चारण को अत्यन्त प्रधानता प्रदान की । वह स्वयं कृष्णभक्तों के साथ कृष्ण नाम-कीर्तन किया करते और उनके भक्त भी उनके साथ कृष्ण लीला को संगीत में गाया करते थे । आरम्भ में उनके संकीर्तन घरों में,

विशेषतः शिष्य श्रीवास के यहां, हुआ करते थे<sup>१</sup>। लेकिन धीरे-२ वे बाहर होने लगे और संगीत-स्वर-लहरी खुले मैदानों में गुंजरने लगे वृक्ष-लताओं को भी ध्वन्य बनाने लगे। संकीर्तन की तल्लीनता में मैं कृष्ण-चैतन्य कभी-२ आत्मसुधि भी यो बैठते और पृथ्वी पर गिर जाते। इससे अनुयायियों पर अत्यधिक प्रभाव-पड़ता। तो भी तत्कालीन शाक्त और काली-पूजक चैतन्य देव की निन्दा किया करते, किन्तु उनकी कीर्ति अद्भुत-बढ़ती ही गई और उनके अनुयायी सभी जातियों के लोग होने लगे। एक सम्प्रदाय ही चल पड़ा। चैतन्य देव ने कोई ग्रंथ नहीं लिखा, परन्तु उनके शिष्य रूप और सनातन ने महाप्रभु के सिद्धांतों की रक्षा के निमित्त ग्रन्थ रचे। रूपस्वामी ने मुर्शिदाबाद के रामकेलि ग्राम में नेड़ा-नेड़ी के एक दल को अपने सम्प्रदाय में आश्रय भी दिया जिसके स्मारक-स्वरूप यहां अद्यतक एक मेला प्रचलित है।

चैतन्य महाप्रभु के बाद ग्रन्थ कोई किसी सम्प्रदाय का प्रवर्तक नहीं हुआ। पूर्व मार्गों पर ही कृष्णभक्ति जारी रही, पर उसका मुख्य अंग संकीर्तन रहा। संकीर्तन प्रेमियों में प्राधान्य रहा गावियों की तरह कृष्ण से प्यार करनेवालों का, ये बाद में राधा की सहेलियों के रूप में सखीभाव से कृष्ण

<sup>१</sup> प्रमुदत महाचारी: श्रीश्रीचैतन्य-चरितावली २, "भक्ताग्रगण्य श्रीवास के घर संकीर्तन का सभी आयोजन होने लगा। रात्रि के समय छे-छे भगवत्-भक्त वहाँ आकर एकत्रित होने लगे। पृ० ३२। रात्रि में जब मुख्य-मुख्य भक्त एकत्रित हो जाते, तब घर के किवाड़ भीतर से बन्द कर दिये जाते और फिर कर्तन आरम्भ होता। पृ० ३५ ॥"

के भक्त हुए<sup>१०</sup>। आश भी सखी-मग्नदाय के लोग हैं और वे अपने को श्री रूप मान कर कृष्ण से प्रेम रखते हैं। ऐसी मनोवृत्ति से ही राधा के नाम का भी मोक्षदायी होना प्रचलित हुआ, यद्यपि राधा का नाम कृष्ण से पहले लिया जाने लगा। इस भाव में शृंगार को विशेषता मिली और मानव दौर्बल्य इस विशेषता को अश्लीलता से रंजित किए बिना भी शान्ति नहीं पा सका। कृष्णकेलि, गोपियों के साथ रासलीला और राधा-प्रेम के वर्णन में जो जो विचार व्यक्त किए गए वे बहुतों की दृष्टि में नैतिक हीमता सने जँवते हैं और वास्तव में समाज उनकी गूढ़ से गूढ़ व्याख्या करके भी उन्हें खुलकर व्यवहार में नहीं ला सकता।

राधाकृष्ण के प्रेम-वर्णन का वैचित्र्य कुछ पुराणों में देखने में आता है। उनके बाद उनपर अवलम्बित रचनाओं

<sup>१०</sup>. "The worship of Rādhā, more prominently even than that of Kṛṣṇa, has given rise to a sect, the members, of which assume the garb of women with all their ordinary manners and affect to be subject even to their monthly sickness. Their appearance and acts are so disgusting that they do not show themselves very much in public, and their number is small. Their goal is the realisation of the position of female companions and attendants of Rādhā; and hence probably they assume the name of Sakhībhasas (literally, the condition of companions) See R. G. Bhadarkar, Vaisnavism and Sūrism, p. 86.

में भी प्रेम-विषयक लौकिक शृङ्गार के अश्लील वर्णन को स्थान दिया गया। हिन्दी की कविताओं में वैसे वर्णनों का प्राचुर्य है, पर कवि तथा लेखकों को वैसी रचना में कोई संकोच नहीं होने का कारण भी था, शृङ्गाराय वर्णन कृष्ण-गुणगान होने के कारण पवित्र थे, सर्वथा निर्दोष माने जा चुके थे। तोभी उन असंयत शृङ्गारभरि रचनाओं का साहित्य पर काल पाकर अच्छा प्रभाव नहीं पड़ा। कृष्ण-गुणगान करने के बहाने वच्छंखलताओं और अथवा वर्णनों ने स्थान ग्रहण किया, इससे शृङ्गार-विषयक ग्रन्थ अनेक अंशों में कलुषित होते गए, तब उस त्यागशील महात्माओं के उत्तम आदर्शों का भी बहुत बड़ा दुर्ग्रहण हुआ और उस समय अनेक लांछनों के कारण पैदा हुए<sup>१</sup>। इसी ओर संकेत करते भिखारी दास ने कहा है—“आगे के सुकवि रोहि हैं तो कविताई, नातौ राधिका कन्हारि सुमिरन को बहाने हैं।” वस्तुतः कृष्ण के प्रेम व भक्ति का जो आदर्श था उसे उन व्यक्तियों ने नहीं समझा जो विवेक का अपमान कर जगत के कारण हरि-कृष्ण को मनो-रंजन का मसाला बनाने में यत्नवान् हुए। यह कपट-कार्य हरि-प्राप्ति का मोपान नहीं था, न वैसा लौकिक भाव। कृष्ण-प्रेम-प्रचारकों को अभिप्रेत था; उनका ध्येय वस्तुतः कृष्ण में निरहंकार निष्कपट निष्काम तल्लीनता की ओर था जिसके अभाव में हरि-प्राप्ति असम्भव है, जैसा कवि ने कहा है—

“तो लागि या मन सदन में, हरि आवैं केहि बाट ।

धिकट जटेजौ लीं निपट, खुलैं न कपट कथाट ॥”

<sup>१</sup> श्री अयोध्या सिंह उपाध्याय ‘हरिभौषः’ हिन्दी भाषा और उसके साहित्य का विकास, २० ३१३

पुराणों के अध्ययन से प्रमाणित होना है कि कृष्ण, राधा और गावियों को युग की अनुरूपता में दर्शाने की चेष्टाएँ एक निश्चित काल में नहीं की गईं, कार्य धीरे-२ सम्पादित हुआ। विष्णुपुराण भागवतपुराण और ब्रह्मवैवर्तपुराण में उन चेष्टाओं को जो अश्लील आचरण दिया जा चुका है अथ वह कदापि हटाया नहीं जा सकता, न उनको देखते हुए मनुष्य को विकसित बुद्धि उसे कोरा अध्यात्म या विशुद्ध ईश्वरीय लीला स्वीकार कर तद्वत् आचरण की ही सम्मति दे सकती है, मान्द्रों पर स्त्रा-पुरुष-यच्छे मिलकर नाचनेवाली जंगली जातियाँ भलेही रासलीला को अपनी अनुरूपता की पाकर गद्गद् हो उठें। जिस राधा के साथ कृष्ण का चरित्र रचित है वह राधा पहले कृष्ण के मामा रायाण के साथ व्याही गई थी, यद्यपि राधा श्रीकृष्ण का ही अंश कही गई है। पर यह विवाह रह किया गया और पुनः राधा कृष्ण के साथ व्याही गई। इस व्याह को पवित्रता देने के लिए कल्पना है कि श्रीराधा छायामात्र रायाण के घर में रहती थी, रायाण श्रीकृष्ण के अंश थे और श्रीराधा-कृष्ण का विवाह ब्रह्मा ने वैदिक रीति से जंगल में, जहाँ कोई नहीं था, कराया। कथन है कि विवाह के समय कृष्ण और देवी रूपों में थे, राधा पूर्णविस्था की थी जीकृष्ण बच्चा थे, इसके पहले राधा व कृष्ण पतिपत्नीरूप में गो-लोक में रह चुके थे और कृष्ण आदि पुरुष व राधा आदि शक्ति थी। किन्तु बुद्धि-वैलक्षण्य ने यह विचारने का कष्ट नहीं उठाया कि ब्रह्मा इन बातों से अवगत थे या नहीं, उन्हें 'हरेः क्रीडे' राधा के वसने की खबर थी या नहीं। उन कथा-रचयिताओं को ब्रह्मा की दिव्यदृष्टि का ज्ञान तो अवश्य था और उनको भागवत का यह संकेत भी ज्ञात



“या--“कृष्णं विदुः परं कान्तं न तु ब्रह्मतया मुने ।” पर युग-धर्म के मनोरञ्जन को निचाहना भी उनके लिए आवश्यक था, अतः लीलाओं के वर्णन में विवेक व विचार से काम लेना उन्हें अनुचित प्रतीत हुआ ।

विष्णुपुराण, भागवतपुराण, हरिवंश और श्रीब्रह्मवैवर्त पुराण की रचनाएँ एक समय में नहीं होने के प्रमाण थे अपने में ही रखते हैं, जो राधाकृष्ण-कथा के विकास-क्रम पर भी पर्याप्त प्रकाश डालते हैं । विष्णुपुराण ने कृष्ण को ‘ईश्वराणां परमेश’ विष्णु का अंश कहा, भागवतपुराण ने कहा-‘अव-नीर्णोहि भगवानंशेन जगदीश्वरः’ और ब्रह्मवैवर्त ने श्रीकृष्ण को साक्षात् पूर्णकलायुक्त भूभारनाशक परमेश्वर बतलाया<sup>११</sup> । राधा की कल्पना विष्णुपुराण व भागवतपुराण में नहीं है तथा हरिवंश के एक स्थान में इंगिताभास है, पर देवीभागवत और श्रीब्रह्मवैवर्त राधा का माहात्म्य-वर्णन दिल कोल कर-करते हैं<sup>१२</sup> । पहले जो राधा मर्त्यलोक की एक गोपबाला थी,

<sup>११</sup> भागवतपुराण १०.२९-१२-परोक्षिषुवाच, दूसरी पंक्ति है-“गुणप्रवाहापरमभ्तासां गुणाधिपां कथम्”

<sup>१२</sup> विष्णुपुराण ८-६४

भागवतपुराण १०.२३-२०, शङ्खोवाच—“संस्थापनाय धर्मस्य प्रथमायेतरस्य च ।”

<sup>१३</sup> द्विवेदी-अमिनन्दन-ग्रन्थ, पृ० ६१-श्री नलिनीप्रोहन सान्याल एम० ए० भाषातत्त्वज्ञ-“विष्णु पुराण वा श्रीमद्भगवत में ‘राधा’ का नाम नहीं पाया जाता । केवल हरिवंश के एक स्थान में इंगित मात्र है । इससे अनुमान होता है कि ‘हरिवंश’ भागवत का परवर्ती है । जयदेव द्वादश शतक के अंत में विद्यमान थे । उन्होंने राधा-कृष्ण की कीला गाई

ह धीरे २ आद्याशक्ति बनाई गई और गोलोक में पहुँचा कर  
 त्रैलोक्य श्रीकृष्ण की प्राणवल्लभा रासेश्वरी राधा कही गई ।  
 सलीला का प्रथम उल्लेख विष्णुपुराण के अंश ५ अध्याय  
 ३ में बहुत सूक्ष्म रूप में मिलता है, श्रीमद्भागवत में उसका  
 विस्तृत रूप है और ब्रह्मवैवर्त में सर्वत्र इस प्रकार विस्तृत  
 है कि मृत्युभुवन का गोकुल परम चैकुण्ड गोलोक का समकक्ष  
 बन जाता है । गोकुल के कृष्ण भी वैदिक ऋषिभक्त विष्णु नहीं  
 रहे, न वह पञ्चरात्र के नारायण और आचार्यों के हरि ही रहे;  
 वह अपने पौराणिक भक्तों के लिये भक्तवत्सल नरतनधारी एक  
 ऐसा पुरुष बने, जिसपर प्रलोभन रागद्वेष आदि का प्रभाव था,  
 जिसके प्रति गोपियों ने “योषा जारमिव प्रियम्” के प्रमाण-  
 म्यरूप तीव्र परकीया प्रेम दिखलाया इस दशा में भक्तों ने  
 कृष्ण को ईश्वर नहीं एक परम प्रेमी पुरुष माना, जिसे संकेततः  
 भागवतपुराण भी “स्वीकार करना है— “नमेव परमात्मानं  
 जारबुद्ध्यापि संगताः ।”

कृष्ण-भक्तों में भी जिनने ऐसी लीलाओं का हानिकारिणी  
 समझा उनमें उनका समावेश अपने दलों में नहीं होने दिया ।  
 मराठी आचार्य नामदेव और तुकाराम की शिष्याएँ इसके  
 सजीव उदाहरण हैं । उनके यहां कृष्ण की ख्याति विद्वत्  
 या विडोषा नाम से है और उनके साथ उनकी धर्मपत्नी

है ।.....ब्रह्मवैवर्त पुराण बहुत आधुनिक है । इसमें ‘राधा’ का वर्णन  
 मिलता है । सूरदास के समय ‘राधा’ का नाम और राधा कृष्ण की  
 लीलाएँ अपरिचित नहीं । उन को अपने गुरु श्रीकृष्णभाचार्य से इस  
 प्रिय का उपदेश भी मिला होगा ।”

रुक्मिणी देवी का समादर 'रत्नप्रमाद' या 'रत्नप्रमाव' नाम से है। भक्ति-साहित्य में चिट्ठलजी रुक्मिणीपति रुक्मिणीचर कहे गए हैं; राधा-चल्लभ की उपाधि का प्रयोग वहाँ नहीं मिलता। राही' से 'गधिका' या 'गधा' के नाम उल्लेख हैं, पर राधा की पूजा की विशेषता नहीं, न गोकुल लीलाओं को विशेष मान प्राप्त है। इधर लोकमत भी गोपि के साथ कृष्णकेलि को मला नहीं मानता। गोपांगनाएँ अमाता-पिता-भ्राता के कहने पर भी मोहन के साथ रात्रि चिहार को चली जाती थीं, कृष्ण उनके साथ रमण करते ऐसा विवरण है। इसके भीतर कैसा भी अध्यात्मवाद कि विद्वान् दार्शनिक के लिए हो वह साधारण लोकमत को नहीं हो सकता। हमे पुराण कर्त्ताओं ने भी "समम्ना न भी लोकलज्जानिधारणार्थं विष्णुपुराण में लिखा "मोऽपि केशोरुषयो मानयन्मधुसूदनः।" पर आगे कोनुहल-चर्द्धक चरित्र इतना अधिक मनोरञ्जक हुआ। उसके प्रतिकूल लोकमत का प्रकाशन करते महार परीक्षित ने कहा—"परदागमभिदृश्यनम्।" भागवतकार समाधान चेषा में कहा कि सामर्थ्यवान् को दोष नहीं लग बुद्धिमानों को आचरणानुसार न बल घवनानुसार बल चाहिए। ऐसे दृष्टिकोण से कृष्ण का चरित्र कदापि चिह्न नहीं किया जा सकता क्योंकि इस संकीर्ण मन के प्रतिकृ गीता का निम्न उपदेश "कृष्ण के जीवन का निम्न प्रमाण पेश करना है—

"यद्यदाचरति धेष्टमन्तन्देवेनरो जनः।

स यन्प्रमाणं कुरुते लोकमननुवर्तते ॥"

## पन्द्रहवाँ अंश

### सीता-राम

रामानुज और निम्बार्क की भक्ति-शिक्षाओं से बसर-भारत में भक्तिवाद की लहरें तरंगित हो उठीं। धीरे-२ कृष्ण की भक्ति का पूरा प्रचार बंगाल, बिहार और मधुरा में हुआ, लेकिन उससे उच्च कुल के लोगों की ही तृप्ति हो पाती थी। हिन्दू-समाज के दलित, अछूत व शूद्र मनुष्य का हृदय रखते भी भक्ति-संरिता में स्वच्छन्दता से इधर-उधर लगे लगे के योग्य नहीं समझे जाते थे। वे ईश्वरभक्ति को लालायित हो रहे थे, पर कौन सुनता? समाज के कर्णधार अपने में ही मस्त थे। १३०० ई० का आरम्भ हुआ ही चाहता था कि 'दीनबन्धु' विन दीन को, कोन सुने भगवान्' का सत्य करने की ओर युगधर्मपालक ईश्वर का ध्यान हुआ। बनने अपनी करुणा के अवतीर्ण करने का संकल्प किया और प्रयाग में पुण्यसदन नामक एक कान्यकुञ्ज ब्राह्मण के घर में सुशोला देवी के गर्भ से दलितोद्धारक रामानन्दजी का प्रादुर्भाव हुआ। बालक रामानन्द की शिक्षा प्रयाग और बनारस में हुई और बनारस में ही वह रामानुज के विशिष्टाद्वैत सम्प्रदाय के शिक्षक श्रीराघवानन्द के शिष्य हुए। परन्तु शरीर-शोषिका क्रियाओं को व्यर्थ समझ वह स्वयं एक शिक्षक के रूप में भ्रमणार्थ काशी से खाना हुए और जगह-२ पर्यटन कर अपना पृथक् सम्प्रदाय स्थिर करने लगे। ऐसा करने में उनने

बाइबिल-वचन "A prudent man fore-seeth the evil, and hideth himself" के समान प्रचलित कृष्णभक्ति के स्वरूप पर ध्यान दिया। उनसे कृष्ण के श्रद्धास्पीय वर्णों के भीतर पनपती घुराइयों पर विचार किया और समाज-कल्याण की दृष्टि से निर्णय किया कि कृष्णभक्ति के प्रचार से पृथक् चलना ही ठीक है। इनसे समाज में नए जीवन डालने के बड़े-छोटे धर्म-प्रियों के समस्त सुन्दर आदर्श रखने के ध्येय से कृष्णभक्ति के बदले रामभक्ति का उपदेश भाषा में उनके बीच देना आरम्भ किया जो कृष्णभक्ति के योग्य नहीं समझे जाते थे। थोड़े समय में ही उनके अनुयायियों की संख्या बढ़ चली और इनके अनेक शिष्य भी हुए। शिष्यों में अनन्तानन्द, सुखानन्द, योगानन्द, पीषा, कबीर, भगवानन्द, भगवा, गालवानन्द और पद्मावती प्रसिद्ध हैं<sup>१</sup>। ये शिष्य राजपूत, जुलाहा, हजाम, चमार आदि जातियों के थे। रामानन्द इनके साथ भ्रमण कर भाषावादियों, जैनों और बौद्धों से शास्त्रार्थ करते और उन्हें परास्त कर अपने सम्प्रदाय की वृद्धि करते थे। लगभग १४११ ई० में रामानन्द परलोक-वासी हुए, तब तक रामभक्ति का प्रकाश भारत के अनेक हिस्सों में पहुँच गया था और कृष्णभक्ति के साथ रामभक्ति भी हिन्दू-समाज में जारी हो गई थी।

रामानन्द ने राम को ईश्वर का अवतार माना और इनके साथ सीता को जगज्जननी। यह राधा कृष्ण की समानता में ही किया गया था और उससे महान् अन्तर यह था कि रामभक्ति में नैतिक कमजोरियों को जगह नहीं थी, न वह

<sup>१</sup>. Holy Bible Proverbs 27—12

अव्यात्म की ओट में लोकाचार-भ्रष्ट हो थी। रामभक्ति को पवित्रता लोकादर्श के अनुकूल रही और उसमें विशेष प्रयत्नों को जगह नहीं दी गई। रामानन्द ने सोच-विचार कर ही भक्तिक्षेत्र में राम के ईश्वरत्व का प्रचार आरम्भ किया था, क्योंकि उनके पहले उत्तर भारत में राम में ईश्वरत्व को भावना प्रचारित नहीं हुई थी न दक्षिण भारत में रामभक्ति सखल थी। मार्जारन्याय व मर्कटन्याय से रामभक्ति करनेवाले राम को सगुण ब्रह्म मानते थे और उन्हें विष्णु का अवतार जान उनकी उपासना लक्ष्मी के साथ किया करते थे; परन्तु कृष्णभक्ति ने रामभक्ति को जोर पकड़ने नहीं दिया। रामानन्द ही रामभक्ति के प्रचार में सर्वप्रथम तत्परता से यत्नवान् हुए।

राम में ईश्वरत्व की धारणा अपनी अधिक प्राचीनता नहीं रखती, न सम्प्रदाय रूप में राम-भक्ति का विस्तार रामानन्द के पूर्व किसी आचार्य द्वारा किए जाने का प्रमाण मिलता है। राम की वीरता और आदर्श महत्ता की कथाएँ समाज में अवश्य ही प्रचलित थीं, किन्तु उनमें राम को ईश्वर-पूजन का सम्मान प्राप्त न था<sup>१</sup>। ऋग्वेद में 'सीता' शब्द मिलता है, परन्तु उससे सीता और राम के अवतार की कल्पना कदापि नहीं की जा सकती। वाल्मीकि-रामायण में

<sup>१</sup> Pargiter: A l. Historic al Tradition 1: 72

<sup>२</sup> ऋग्वेद ४-५७ "भर्वाची सुभगो भव सीते । वंदामहे त्वा ।

यथा नः सुभगाससि यथा नः सुफला ससि ॥६॥

इदः सीता नि गृह्णातु ता पृषातु मच्छतु ।

सा नः पयस्वती दुहामुत्तरामुन्ता ममो ॥७॥"

सीता भूमि से निकली, स्थियों में सर्वोत्तम व सर्वगुणमय्यन्ता  
 यही गई हैं और राम परंतप आदर्श पुरुष व राजा बड़े गये  
 हैं; इनकी उपमा विष्णु और लक्ष्मी से देने दिये कथन है—  
 “विभुः धिया विष्णुरिवामहेस्वरः” । सम्मान-प्रदर्शन करने  
 हुए सीता के लिए ‘जननीमात्मनः पराम्’ और राम के लिए  
 ‘श्रीरामं पितरं वित्तं’ कथन भा है; किन्तु राम को विष्णु का  
 और सीता को लक्ष्मी का अवतार गाल्मीकि-रामायण में  
 स्पष्टनः वर्णित नहीं मिलता, “न ह्ययं वैष्णवो दिव्यः शरः  
 परपुरजः । १-७६-८” और “न्यया त्रैलोक्यनाथेन” में  
 राम-विष्णु-सम्बन्ध का सूत्र प्रतीत होता है । सदाशिव-  
 संहिता के साकेतधाम-वर्णन में कथन है—‘तन्मध्ये त्वकी  
 देयी सर्वशक्तिमन्मृता ।’ लेकिन इनसे राम व सीता की  
 साम्प्रदायिक भक्ति का निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता ।  
 राम-भक्ति का भाव रुष्ण-भक्ति-प्रचलन के उपरान्त पैदा  
 हुआ, इसकी अप्रसर करनेवालों का कमी थी । इसकी

वाक्यमीमांसा : रामायण १-१

“जनकस्य कुले जाता देवमायेऽनिर्मिता ।

सर्वलक्षणमपश्चात्तारीणामुत्तमा यधुः ।

सीतापुत्रुगता रामं दाशमे रोहणी यथा ॥२७॥”

१-१६ “क्षेत्रं शोचयता लब्धा नाश्रयं संतिष्ठति विश्रिता ।

मूलानुप्यिता सा तु व्यवर्धनं ममाम्भजा ॥१४॥”

१-३० “तथा न राजपिमुतोऽभिरामणा

समेष्टिवानुत्तमराजकन्यया ।

अर्थात् रामः शुशुमेऽतिकामया

विभुः धिया विष्णुरिवामहेस्वरः ॥१८॥”

पूति करन का भार अपने ऊपर लेकर रामानन्द ने घोषित किया—

“पेश्वर्यं यदपाह्नसंश्रयमिदं भोग्यं दिगोशेर्जग-  
च्चित्रं चाग्रिममद्भुतं शुभगुणा वात्सल्यसीमा च या ।  
चिरुपुञ्जसमानकान्तिरामित क्षान्तिः सुषट्मेक्षणा  
दत्तां नोऽखिल सम्पदो जनकजा रामप्रिया सानिशम् ॥”

वैदिक काल से आज तक के संस्कृत-ग्रन्थों में छः राम के विवरण मिलते हैं । इनमें वृष्णी-वंशी कृष्ण के बड़े भाई बलराम और दशरथपुत्र राम-दाशरथि क्षत्रिय थे और भृगुवंशी जमदग्निपुत्र परशुराम,<sup>१</sup> उपतस्विन-वंशज राम-औपतस्विनि,<sup>२</sup> क्रतुजात-वंशज राम-क्रातुजातेय<sup>३</sup> वैयाध्रपद्य तथा राम मार्गवेय ये चार ब्राह्मणवंशी राम थे । इनमें अंतिम तीन ब्राह्मणवंशी राम वैदिक ऋषि थे जिनने कभी क्षत्रियत्व-प्रदर्शन नहीं किया, पर राम-जामदग्न्य ब्राह्मण होते भी क्षत्रियत्व समर्थ थे और इनने कईबार क्षत्रियों से भयानक संग्राम कर उन्हें परास्त किया; कहीं २ ईश्वरावतारों में भी उनकी

<sup>१</sup> महाभारत : द्रोण पर्व—अ० ७०; कर्णपर्व—अ० २, द्रुपद १३; क्षान्तिपर्व अ० ४६, वनपर्व २७५ अ०—६ से८;

वात्समीक : रामायण १—७६ श्रुत्वा तज्जामदग्न्यस्य वाक्यं दाशरथिस्तदा ।।” शतपथ ब्रा० ४—६—१—७

<sup>२</sup> जैमिनीय उ० ब्रा० ३—४०—१ “रामाय क्रातुजातेयाय वैशात्रपद्याय.....”, ४—१६—१ “क्षान्त्यायना रामाय क्रातुजातेयाय वैयाध्रपद्याय....”

<sup>३</sup> ऐतरेय ब्राह्मण ७—४—२० “इति होवाच रामो मार्गवेयो रामो दास मार्गवे योऽनूचानः शयत्पर्णयिस्तेषां होतिष्ठतामुवाचापि नु





कि रामोपासना समाज में पुराकाल में प्रचलित नहीं था, न राम ईश्वर-रूप में स्वीकृत थे ।

रामानन्द के बाद रामभक्ति तत्काल बहुत जोर नहीं पकड़ सकी । इसके तीन कारण थे—एक कि रामभक्ति का आदर्श बहुत ऊँचा था, उसमें कृष्णभक्ति की वैसी मनोहारिणी बातें नहीं थीं जिनपर जनसाधारण कुतूहलतावश दृष्ट पड़े; दूसरा कि समाज के बड़े लोग या तो किसी विशेष मत से उदासीन थे या कृष्णभक्ति स्वीकार किए हुए थे; कृष्णभक्ति के अयोग्य व्यक्ति ही आरम्भ में रामभक्ति की ओर झुके, वे अपने को उतना सबल नहीं बना सकते थे जितना सबल कृष्णोपासक थे; तीसरा कि रामानन्द के बाद तुरत उनके शिष्यों में कोई भी ऐसा योग्य नहीं हुआ कि रामभक्ति को अग्रसर कर सके और शिष्यों में जो मुख्य हुए भी वे नये २ पंथों की ही स्थापना में लगे । उधर कृष्णभक्ति को अनेक तल्लीन भक्त मिलते गए । रामानन्द के शिष्यों में कबीर ने खण्डनात्मक प्रवृत्ति धारण कर कबीरपंथ नामक अपना नया सम्प्रदाय निकाला; भल्लू-कदास ने भी मूर्तिपूजा का विरोध करते हुए वैसा ही किया; दादू ने तरैना में निश्चिन्त हो एक दल बनाया जिसके अनुयायी विरक्त, नागा व विस्नरधर्मी कहलाए; रैदास का भी एक सम्प्रदाय मराठा-प्रान्त में स्थापित हुआ और वसी और सेना के भी शिष्य पृथक् गोल में संगठित हुए । पर इन सभी गुरुओं ने नामोच्चारण-माहात्म्य की शिक्षा एक म्बर से दी, इससे नाम-माहात्म्य-प्रभाव समाज के साधारण लोगों पर जम गया । अन्त में १६ वें ख्रिस्ताब्द के आरम्भ में उत्तरीय भारत की परम प्रसिद्ध पुरी काशी में एक परम रामभक्त का प्रादुर्भाव हुआ, जो गोस्वामी तुलसी-

दाम के नाम से विख्यात हुए । तुलसीदास आचार्य केशव दास के सहश रामचरित्र को काव्ययत्न करने में यत्नवान् हुए और उनसे हिंदी में रामचरितमानस नामक मंजुल महाकाव्य की रचना की, इसमें राम के परब्रह्मत्व का प्रतिपादन बड़े सरस ढंग से किया गया । कृष्णचरित को भी हिन्दी में सूरदास नामक महाकवि ने उनसे पहले ही वर्णित किया था, किन्तु तुलसीदास एत'रामायण अपने मद्रुगों में सूरदास-कृत सूर-नागर से कहीं बढ़ाचढ़ा निम्न हुआ । उस रामायण से राम के पवित्र चरित्र का प्रभाव जनता पर पड़ना आरम्भ हुआ और रामभक्तों की संख्या बरबस बढ़ने लगी । आज राम-भक्त अत्यधिक संख्या में विद्यमान हैं और रामोपासक-समुदाय में रामायण पाठ का ग्रन्थ है । रामभक्ति कृष्णभक्ति से किसी बात में कम नहीं रहने पाये इस विचार से प्रेरित रामभक्तों ने कृष्णभक्ति के सभी उपचारों को अपने सम्प्रदाय में समा-विष्ट करने का जो प्रयत्न किया है उसका एक प्रबल प्रमाण रामभक्ति में भी प्रचलित सखीभाव है जिसके अनुकूल राम-सम्प्रदाय के अनेक भक्त राम को मित्र, पुत्र, दामाद, सखा, आदि भाव से मानते हैं और राधा-कृष्ण के समान सीता व नाम का भी कीर्त्तन करते हैं ।

रामभक्तों में जो राम की भक्ति दासभाव से करते हैं वे हनुमान को अपना आदर्श रखते और मानते हैं कि हनुमान के सम्मान से राम की कृपा उनपर होगी और रामसन्तता प्राप्त करने में राम के अनन्य भक्त हनुमान उनको सहायता करेंगे । प्रान्तरिक स्वरूप रामभक्ति का वैसा ही है जैसा कृष्णभक्ति है; रामसम्प्रदाय में भी शालिग्राम की पूजा की जाती है, तिल व दूध को रामभक्त पवित्र मानते हैं, और वे १०८ शानों की

तुलसीमाला धारण करते हैं। यह शैवों से मेल व भिन्नता दोनों रखता है, क्योंकि शैव भी इन तीन विधियों को मान देते हैं पर वे शालिग्राम के स्थान में शिवलिंग रखते यद्यपि दोनों प्रायः एक ही अकार के पत्थर हैं, दूर्वावास और घेलपत्र को पवित्र मानते और ३२ या ६४ रुद्राक्ष की माला पहनते हैं।

रामचरितमानस में रामकीर्ति का वर्णन करते हुए गोस्वामी तुलसीदास ने राम को 'रवि-कुल-कमल-दिनेश', 'भानु-कुल-भानू', 'भानु-कुल-नाथा'<sup>१३</sup> आदि उपाधियाँ देकर ईश्वरायनार राम का सम्बन्ध सूर्य-कुल से स्वीकार किया है और सूर्य वंश की श्लाघा के द्योतक वचन भी व्यवहृत किए हैं। इससे वैष्णव मत में सूर्य-सम्मान का भाव प्रकट होना है। यह बहुत प्राचीन काल से आता हुआ भाव था जिसका सम्मान गोस्वामी ने रामचरित्र-वर्णन में किया। जिस प्रकार वनने शिव-सम्मान को राम से अभिन्न रक्खा वसी प्रकार सूर्य-पासक सौरों के लिए भी राम को सूर्यकुल में परम पूज्यदेव कहकर वनका वर्णन किया। राम और कृष्ण दोनों ही विष्णु के अवतार कहे गए हैं और वेदों में विष्णु सूर्यकुलज वर्णित हैं<sup>१४</sup>। बारह-आदित्यों में विष्णु की भी गणना है और 'भग' शब्द सूर्य का बहुत पुराना नाम है, 'विष्णु-भगवान्' भी जिससे

<sup>१३</sup> रामचरितमानस : अयोध्या० "सहित सभा संग्रम उडे, रवि-कुल-कमल-दिनेश ; धर्म-धुरीण भानु-कुल-भानू, राजा राम स्ववत्त भगवान् ; कहेउ कृपा-लु भानु-कुल-नाथा ।"

<sup>१४</sup> यजुर्वेद १२-५; अथर्ववेद १२-२-३।

समन्वित कहे गए हैं<sup>११</sup>। अथर्ववेद में विष्णु के शिर से सूर्य का प्रादुर्भाव होना लिखा है<sup>१२</sup>। विष्णु का चक्र सूर्यचक्र की अनुरूपता रखता है और विष्णुवाहन गरुड़ या सुपर्ण को महाभारत ने पूर्ण नाम दिया है, विष्णु के विपदास्थान में सूर्य की व्यापिनो गति का भी अभिप्राय निहित प्रतीत होता है। कहीं २ आदित्यों की माता अदिति विष्णु की स्त्री कही गई है<sup>१३</sup>। ये उल्लेख विष्णु और सूर्य की भावनाओं में अभिन्नता प्रगट करते हैं और प्रमाणित करते हैं कि संहिता-काल से विष्णु का सम्बन्ध सूर्य से रहा, यत्कि विष्णु की स्तुतियों में सूर्य का गौरव स्पष्टतः गाया गया<sup>१४</sup>। उस सनातन विचार के अनुकूल ही गीताकार ने व्यवस्थित किया—“आदिन्यानामहं विष्णुर्ज्योतिषां रविरंशुमान्” और विष्णु-सूर्य सम्बन्धी पुरातन विवरणों में उनको घनिष्ठता पर विचार करते हुए प्रियर्सन महोदय ने स्थापना की कि भाग्यद्धर्म प्राचीनतम सूर्योपासना का विकसित स्वरूप है और एक समय ‘भग’ नामक सूर्य की उपासना पश्चिमी एशिया

<sup>११</sup> अथर्ववेद ३१-६-२ “ममो राजानं वरणं मित्रं विष्णुमयो भगम् । अंशं विवस्वतं मम ते नो मुञ्चन्वर्हसः ॥ Hopkins Religions of India, pp. 57-58

<sup>१२</sup> अथर्ववेद ५-२६-७ “विष्णुर्गुणबहुधा तपांस्पन्मिन् यशे सुयज्ञः स्वाहा” ; शतपथ भा० १-२-१-१, १०

<sup>१३</sup> यजुर्वेद २९ ६०, तैत्तिरीय संहिता ३-५-४

<sup>१४</sup> Hopkins : Religions of India. p. 56 “In the person of Vishnu the Sun is extolled under another name, which in the period of the Rgveda was still in the dawn of glory”

तथा भारत के आर्यों में विना किसी भेद के प्रचलित था ।  
शाश्वतधर्म के सम्बन्ध में महाभारत में भी कथन है—  
“शाश्वतां विधिमास्थाय प्राक् सूर्यमुखात् निस्तनम्”, और  
गीता में भी मिलता है—“इमं विवर्धने योगं प्रोक्तवानहम-  
व्ययम् ।”<sup>१९</sup>

सूर्योपासना का आज कोई विशेष सम्प्रदाय नहीं है तो भी  
सूर्य की पूजा में लोगों का भागो विश्राम पाया जाता है ।  
रोगदुःख-नाश के लिए भाषा के ‘सूर्यपुराण’ के पाठ करने-  
वाले अनेक दृष्टिगत होते हैं और कुछ ब्राह्मण परिषदों दोपहर  
में गायत्रीपाठ के साथ सूर्य को जलांजलि दे वंदना करते  
मिलते हैं । सूर्य का घन भी रक्खा जाता है और छठ-व्रत  
भी सूर्य की ही एक पूजा है, क्योंकि सूर्योदय और सूर्यास्त  
के विषयों को अर्घ्य प्रदान करना उस घन को विशेषता है ।  
आनन्दगिरि ने दिवाकर नामक एक सूर्योपासक के साथ  
दक्षिण में सुब्रह्मण्य स्थान पर शंकर के शास्त्रार्थ का वर्णन  
किया है । इनसे शंकर के समय में सूर्योपासना का प्रचलन  
सिद्ध होता है । वैदिक ग्रंथों में भी सूर्यपूजा के आधुनिक रूप

<sup>१९</sup> गीता १०-२१; George A. Grierson Indian Antiquary

53 “We have no literary evidence as to the train of reasoning by which this doctrine was reached, but to me it appears more than probable that it was a development of the Sun-worship that was the common heritage of both branches of the Aryan people,—the Eranian and the Indian. All the legends dealing with the origins of the Bhagavata Religion are connected in some way or other with the Sun ”

<sup>२०</sup> महाभारत : शान्तिपर्व १२-२३५-१९; गीता ४-१

से मिलते जुलते वर्णन मिलते हैं । कौपीतकीग्राहणोपनिषद् में आदित्यग्रह की उपासना के अलावे दीर्घायुसम्पादक सूर्य की पूजा का वर्णन है <sup>११</sup> । तैत्तिरीय आरण्यक में <sup>१२</sup> मंत्र के साथ सूर्य को उल देने और "असौ आदित्यो ग्रह" कहते उपासक के शिर से चतुर्दिक जल फँकने का विधान है । आग्नेलापन गृहसूत्र में <sup>१३</sup> भोर में चमका निकल आने तक और साँझ का चमका डूब कर तारे चमक उठने तक गायत्री-मन्त्रोच्चारण करना लिखा है और उपनयनसंस्कार के समय ग्रहधर्मलक्षणसंयुक्त होने पर बालक को सूर्य की ओर देखने का विधान है । आदिर गृहसूत्र में <sup>१४</sup> लिखा है कि धन और कौत्ति के लिए सूर्य की पूजा का जाय । फिर इंसाराद ७ वीं शतान्दी तक प्रयाग से सिलोन तक के मित्त २ स्थानों में सूर्योपासना के प्रकार के प्रचल प्रमाण प्राप्त होते हैं, जिनके आधार पर १३ वीं शतान्दी तक सूर्यपूजा का प्रसार स्वीकार करना पड़ता है ।

<sup>११</sup> कौपीतकीग्राहणोपनिषद् ४-२ सहोवाच शालाकिर्ष एवंप  
आदित्ये पुरस्त्वमेवाहमुपास इति । " "

<sup>१२</sup> तैत्तिरीय आरण्यक १०-२५-१

<sup>१३</sup> आग्नेलापन गृहसूत्र ३-६ 'यशापवीती निन्योदक सन्ध्यामा-  
सीत वाग्यत सायमुत्तरापरमभिमुखाऽन्धमदशमर्धास्तमिते मण्डले  
आनक्षत्रदर्शनात् । ३३ एवमात ग्राह्यनुवन्तिष्टन्नामण्डलदर्शनात् । १४॥",  
१-१०-१० "आदित्यमिदं देव सवितरेष त ग्रहचारी ते ग्रहचारी  
॥ गोपाय स मामृतवाचार्थ ।"

<sup>१४</sup> आदिरगृहसूत्र पट्ट ४

ईसाबाद ७ वीं शताब्दी में सूर्योपासना को राजधर्म-सम्मान प्राप्त होने के कई प्रमाण मिलते हैं और इस कारण उसके विशेष प्रचार की भी सम्भावना प्रतीत होती है। इसके तीन मुख्य प्रमाण हैं। पहला प्रमाण है हर्षवर्द्धन के पिता प्रभाकरवर्द्धन व पूर्वजों का परमादित्यभक्त होना, जो सोनपाट की कुछ ताम्रमुद्रा, बशमेरा और मधुवन के लेख से सिद्ध है<sup>१५</sup>। दूसरा प्रमाण है स्वयं हर्षवर्द्धन द्वारा प्रयागात्सव के अवसर पर दूसरे ही दिन अपने कुलदेव सूर्य की मूर्ति का पूजासम्पादन, जो ऐतिहासिकों द्वारा स्वीकृत है<sup>१६</sup>। तीसरा प्रमाण है प्रसिद्ध संस्कृत-कवि मयूर द्वारा सूर्यशतक की रचना, जिसमें सूर्य की महती महिमा का वर्णन है<sup>१७</sup> और जिसकी रचना का मुख्य प्रयोजन तत्कालीन

<sup>१५</sup>. Dr Radhakumud Mokerji *Harsha*, p 142, G P Quackenbos *The Sanskrit Poems of Mayūra*, p 38, Cowell and Thomas *Harsa carita* (English Translation), p 104, Ettinghausen *Harsa Vardhana*, p 87, 143-151.

<sup>१६</sup>. E B Havell *Ancient and Medieval Architecture of India*, p 137, Samuel Beal *Buddhist Records of the Western World*, Vol I p 233

<sup>१७</sup>. ■ P. Quackenbos *The Sanskrit Poems of Mayura*, p 3 "It may be regarded as fairly certain that Mayūra flourished in the first half of the seventh century" p 37 "The real reason for the composition of the *Suryasataka* is probably to be connected with the preserved fact that the cult of the Sun was popular or fashionable in the days of Harsa"



सूर्योपासना की विशेषता को सुरक्षित करना प्रतीत होता है। सूर्योपासना में महान् विश्वास का प्रमाण 'स किम्बदन्ती में मिलता है कि सूर्यशतक के दृढ़े लोक 'शीर्णघ्राडिघ्नपाणीन्त्रणिभिरपधनैर्धर्मैराव्यक्तघोषान्'... समाप्त करते ही सूर्य ने साक्षात् होकर श्वेतचर्मरोग-ग्रस्त मयूर को घर माँगने को कहा, सूर्य-माहात्म्य की धारणा का भी परिचय सूर्यशतक में की गई सूर्यप्रशंसा से प्राप्त होता है। मयूर ने अपनी स्तुतियों में सूर्य की तुलना शिव, विष्णु और ब्रह्मा से की है और दिखलाया है कि सत्सार-ख्याण में जितना स्वकार्य में कृतपरिकर भगवान् भास्कर हैं उतना शिव, विष्णु, ब्रह्मादि में कोई भी नहीं। आगे सूर्य का वेदनित्य-मयत्व, सर्वव्यापकत्व, ब्रह्मा-शंकर-विष्णु-कुबेर-अग्नि से समत्व और सर्वाकारोपरत्व का वर्णन किया गया है<sup>१८</sup>। सूर्यशतक के ऐसे प्रभावात्मक वर्णन का स्वाध्याय १६ वीं शतान्दी तक सूर्य-पूजाओं द्वारा किया जाना रहा और प्रमाण मिलता है कि मयूर के सूर्यशतक के ही नाम पर चार और सूर्यशतक पीछे के कवियों द्वारा लिखे गए। उनमें राघवेन्द्र सरस्वती, गोपाल शुर्मा और श्रीधर विद्यालंकार ने संस्कृत में रचना की, पर दक्षिणनियासी के. आर. लब्धन ने तेलुगु में सूर्यस्तुति की। निश्चय ही यह ७वीं सदी की सूर्य-पूजा-प्रेम का प्रभाव था जो वर्षों बाद तक बना रहा, जिसके प्रमाण ग्रन्थ, शिलालेख व मूर्तियों में संरक्षित हैं। ८वीं शतान्दी में भी सूर्योपासना का पर्याप्त प्रभाव था,

<sup>१८</sup> सूर्यशतक, श्लोक-संख्या ८८, ९१, ९२, ९३.

<sup>१९</sup> सूर्यशतक, श्लोक-संख्या ८९, ९४, ९५, १००.

क्योंकि वैदिक मर्यादा की रक्षा की रक्षा को प्रस्तुत भवभूति को भी अपने 'मालवीमाधव नाटक' में सूत्रधार से 'उदित भूयिष्ठ एव भगवानशेषभुवनहोपदीपः तदुपतिष्ठते' कहलाते चिन्मशान्त्यर्थ उदित सूर्य की स्तुति कराने की अभिकृति हुई<sup>२०</sup>। पश्चात् १०२७ ई० तक के भिन्न २ स्थानों में प्राप्त शिलालेख तथा ताम्रपत्र भी उन २ स्थानों में सूर्योपासना का प्रचार प्रमाणित करते हैं। १२ वीं और १३ वीं शताब्दी की सूर्य मूर्तियाँ से भी तत्कालीन प्रचार का प्रमाण मिलता है और ऐसी मूर्तियों में राजमहल, संताल-परगना व बंगाल की सूर्य प्रतिमाएँ, कोनारक के सूर्यमन्दिर का सूर्यरथ और सिलोन के पोलोन्नारुवा की सूर्यमूर्तियाँ अपना विशेष महत्व रखती हैं<sup>२१</sup>। इन विचारी सामग्रियों से भारत भर में तथा सिलोन में भी सूर्योपासना के प्रचलन का पक्का प्रमाण मिलता है और बोध होता है कि पुरातन काल

<sup>२०</sup> मालवीमाधव १-५

"कृत्वाणानां त्वमसि महसां भाजनं विश्वमूर्ते  
धुर्यां लक्ष्मीमिह मयि भूतां धेहि देव प्रसीद ।  
यद्यत्पार्थ प्रतिगहि जगन्नाथ नम्रस्य तन्मे  
भद्रं भद्रं वितर भगवन्भूयसे मगलाय ॥"

<sup>२१</sup>. V. A. Smith: History of Fine art in India and Ceylon, pp. 186-9 The Rājamahā Sun-god. p. 192—"The unfinished temple at Konārak, dedicated to the Sun, and erected between A. D. 1240 and 1280, was designed to stimulate a gigantic solar car drawn by horses. Eight great wheels, each 9 feet 8 inches in diameter, accordingly are carved above the plinth, and remarkable statues of seven horses stand outside." p. 254—Sūrya, the Sun-god.

से १३ वीं शताब्दी तक सूर्य की पूजा भारत में जारी रही और इसका भी आधार वैदिक विचार ही रहे। १३ वीं शताब्दी से भक्तिवाद का प्रवाह प्रबल वेग से भारत के प्रत्येक भाग की ओर प्रभावित हुआ और इसके प्रभाव से कालान्तर में शैवमत व तांत्रिक कृत्यों की भाँति सूर्योपासना की ज्योति भी मन्दप्रभ हो गई।

मण्डारकर महोदय ने घराहमिहिर, भविष्यपुराण और गयाजिलान्तर्गत गोविन्दपुर के ११३७-३८ ई० के एक शिला लेख के आधार पर भारतीय सूर्योपासना को बाह्य प्रभाव से प्रस्त होने की धारणा प्रतिपादित की है लेकिन शाकद्विपी मगी, पार्लियों के मिहिर और मूर्तियों के घुटने तक की पोशाक द्वारा बाह्य प्रभाव का समर्थन नहीं किया सकता, क्योंकि मगियों का इतिहास निश्चित रूप से ज्ञात नहीं, पार्लियों का मिहिर वैदिक मित्र का ही रूपान्तर है और मूर्तियों के घुटने तक पोशाक से ढके रहने का चित्रण उत्तर भारत की स्तम्भ कल्पना भी हो सकती है। पुनः सहिता-काल में ही सूर्य स्तुति का जैसा प्रबल भाव आयों में विद्यमान था वह कदापि सहज में निस्मृत नहीं किया जा सकता। ऋग्वेद में सूर्य की अनेक स्तुतियाँ मिलती हैं, 'आमा चापापृथिवी अनरिक्त सूर्य आमा जगत्सन्भ्युपश्व' द्वारा सूर्य घराचर की आत्मा भी समझा गया है और सूर्य के उदय व अस्तकाल की लुभायनी छटाओं तक की पृथक् २ स्तुतियाँ ऋग्वेद में मौजूद हैं। यथा, भविता, आदित्य, मित्र, वरुण, मार्त्तण्ड विष्णु का सम्बन्ध सूर्य से कुछ कम नहीं रहा और न सूर्य द्वारा पापमाघन के भाव का ही अभाव सहिता-काल

में था; कुल मंत्रों में षण्मासकों की स्पष्ट स्तुति है कि नवोदित सूर्य उन्हें मित्र-वरुणादि पर निष्पाप प्रकट करें<sup>२३</sup>। ऋग्वेद में ऐसी भी अनेक ऋचाएँ मिलती हैं जिनसे सूर्य के जगतात्मा,<sup>२४</sup> सर्वद्रष्टा,<sup>२५</sup> निष्पक्ष द्रष्टा<sup>२६</sup> व विश्वरूप<sup>२७</sup> होने के दृढ़ भावों के समाज में विद्यमान होने का बोध होता है। वैसी धारणाएँ उपनिषद् काल तक प्रचलित रहीं, क्योंकि छान्दोग्य ने सूर्य को लोकद्वार<sup>२८</sup> माना है और ऋग्वेद ने<sup>२९</sup> उसके सम्यन्ध में कहा है—“सूर्यो यथा सर्वलोकस्य

<sup>२३</sup> ऋग्वेद ७-६०-१

‘यद्य सूर्यं प्रवोऽनागा उद्यन्मित्राय वरुणाय सत्यं ।

वर्यं देवप्रादिते स्वाम तव प्रियासो अयंममृणंतः ॥”

७-६२-१ “स सूर्यं प्रति परो न उदगा वृभिः स्तोमेभिरेतनेभिरेवेः ।

प्र नो मित्राय वरुणाय वोचोऽनागसो अयंग्ने भग्नये च ॥”

<sup>२४</sup> ऋग्वेद १-११५-१ “सूर्यं आत्मा जगतस्तस्थुषध्व”

<sup>२५</sup> ऋग्वेद ७-६१-१; ७-४९-४ “विश्वे देवा याः सूर्यं मदन्ति”

<sup>२६</sup> ऋग्वेद ७-६०-२ “एष स्य मित्रावरुणा नृचक्षा उभे उदैति सूर्यो अभि उमन् । विश्वस्य स्यातुर्जगतश्च गोपा ऋतु मर्तेषु धृजिना च पश्यन् ॥”

<sup>२७</sup> ऋग्वेद ५-८१-२ “विश्वा रूपाणि प्रति मुंचते कविः प्रासा-  
वीद्भद्रं द्विपदे चतुष्पदे । वि नाक्रमयत्सविता वेरण्योऽनु प्रयाणमुपसो  
वि राजति ॥”

<sup>२८</sup> ऐसा ही उल्लेख याहविल में भी है—“John x —9. I am the door by me if any man enter in, he shall be saved, and shall go in and out, and find pasture”

<sup>२९</sup> कठोप० ५ ■ व०—११

चक्षुर्न लिप्यते चाक्षुषैर्वाद्यदोषैः ।” जैमिनीय ब्राह्मणोपनिष.  
 “ का कथन है कि सूर्य द्वारा ही कोई भवपाश-रहित होन  
 है, जिसके बाद पंचविंश ब्राह्मण ” के अनुकूल सुदूर  
 स्थान को देवयान पथ द्वारा प्राप्त होना है और तब छान्दोग्य  
 ग्यानुकूल ” यह अमानव पुरुष रूप मुण्डक ” के ‘अत्राणो  
 हामनाः शुभ्रः’ के लोक को प्राप्त होता है। गौतम बुद्ध के  
 समय में भी सूर्य की ऐसी ही प्रधानता यनी रही, जिसका  
 सादृश्य गौतम के व्यक्तित्व तथा उपदेश में भी घटित करने  
 का प्रयास उनके अनुयायियों द्वारा किया गया। गौतम ने  
 लोकदुःख से रहित होने का यत्न किया और यह निष्पत्ति भाव  
 से लोकोपकार को प्रस्तुत हुए। उनके निर्वाण-प्राप्ति की  
 शिक्षा देकर अपने को लोकद्वार सिद्ध किया और बोधिसत्त्वों  
 के रूप में अपना विग्रहरूप प्रदर्शित किया। इसी कारण  
 उस आदित्य-बंधु बुद्ध को ‘दीघ निकाय’ ” ने ‘लोकचम्बु’  
 कहा और लंकावतार सूत्र ” ने उपमा रची—“उदेति भास्करो  
 यद्वत्समहीनोत्तमे जिने ।” इस सिद्धान्त का समर्थन बुद्धम  
 नुचर विपुलश्रीमित्र के १२ वीं शताब्दी के शिलालेख का  
 भी होता है । ”

<sup>४०</sup> जै० ब्राह्मणोपनि० १-३

<sup>४१</sup> पंचविंश ब्राह्मण ३-१६८

<sup>४२</sup> छान्दोग्योप० ५-१०-२ “तत्पुरुषोऽमानवः स एतान्ब्रह्म गम  
 त्येव देवयानः पन्था इति” ।

<sup>४३</sup> मुण्डकोप० १-१-२.

<sup>४४</sup> दीघ निकाय २-—१५८

<sup>४५</sup> लंकावतारसूत्र २-११३

<sup>४६</sup> Epigraphica Indica Vol XXI, pp. 97-101

अतः सूर्य के विश्वचक्षुसमर्थ लाभ का बोध भारतीय आर्यों को अति प्राचीन काल में हृदयगत हुआ और कालान्तर में भी आर्यवंशज उसे भूले रहे । जो सूर्य-सम्मान सहिताकाल में आरम्भ हुआ वह आर्य-वंशजों के समाज में बराबर बना रहा और सूर्योपासकों का चाहुर्य ब्राह्मण, उपनिषद्, सूत्र तथा बौद्धमत कालों तक बना रहा । पर्सिया, एशिया-माइनर और रोम में भी सूर्योपासना के प्रचार के प्रमाण मिलने के ही कारण उन देशों से भारतीयों में आदित्य-पूजा-भाव के प्रवेश करने का निष्कर्ष उपर्युक्त प्रमाणों के रहते कदापि मान्य नहीं हो सकता । सूर्यद्वारा विश्वलाभ की इस सनातन प्रतीति का भक्तिवाद से कुछ हास होते देख कर ही १७ वीं शताब्दी में गोस्वामी तुलसीदास ने इसकी रक्षा की और कुछ ध्यान दिया और अपने इष्टदेव राम को पद पद पर भानुकुल-भूषण कह कर भानु-कुल और विष्णु के ऐक्य की रक्षा की ।

---

## सोलहवाँ अंश

### समन्वय

महावीर बुद्ध की शिक्षाओं ने जितना बड़ा परिपक्व धार्मिक जगत में घटित किया इतना ही प्रभावशाली अन्त भारत के भाषा-संसार में भी समुपस्थित कर बोलचाल व भाषा प्राकृत को पवित्र देववाणी संस्कृत का समकक्ष बनाया। तब से प्राकृत-भाषाएँ धर्मग्रन्थों के लिए भी उच्च युक्त समझी जाने लगीं और उन्हें भारतीय समाज में साहित्यिक समाचार प्राप्त होता गया। इस विकास क्रम में अपभ्रंश भाषाओं का प्रादुर्भाव और शृंगार हुआ और आगे इनमें कई प्रान्तीय भाषाएँ चल निकलीं। उन्हीं भाषाओं में एक हिन्दी भी थी जो पंजाब, मथुरा, दिल्ली, मध्यभारत और बिहारमें उत्तरोत्तर वन्नति को प्राप्त होती सारे भारतमें फैलत गई और आज वह भारत की राष्ट्रभाषा-पद पर सम्मानित दिखाई देती है। इस वन्नत दशा को पहुँचने में हिन्दी की विशेष सहायता धार्मिक भावनाओं से प्रेरित उन कवियों या महाकवियों द्वारा हुई जो समाज में पुरातन ईश्वरवाद-संबंधिनी धारणाओं के प्रचार में चेष्टावान् हुए और जिनके ऐसा करने में अब कोई विघ्न नहीं रह गया था। इन कवियों का प्रादुर्भाव उस युग में हुआ जब समाज में त्रिमूर्ति का मान जोर पकड़ रहा था और भक्तिवाद अनात्मन्वादी, तांत्रिक तथा तीर्थङ्कर-भक्तों पर अपना आधिपत्य जमाने का प्रयत्न कर रहा था। हिन्दुओं की सामाजिक दशा भी विपत्तिमय थी। समयानुकूल

हिंदी को भी वसी ओर झुकना पड़ा और तत्कालीन भक्तिवाद को प्रोत्साहन देना भक्त कवियों का ध्येय हुआ और वन महात्माओं ने लोकमध्यादा-संस्थापक दुष्ट-घालक जुजन-रत्नक भक्तवत्सल इश्वर का उपदेश कर हिन्दू-समाज में एकता व आशा का संचार किया। उनसे अपने भक्तिमार्ग से हिन्दुओं को सहारा ही नहीं दिया, वरन् उत्तर भारत के साधारण जीवन के प्रतिबिम्ब स्वरूप उसके साहित्य का अभ्युदय भी किया<sup>1</sup>।

भक्तकवियों की ऐसी महानता व प्रधानता की दृष्टि से ही भाषा-विद्वानों द्वारा हिन्दी-साहित्य-विकास-क्रम में भक्त-कवियों को एक विशेष स्थान प्राप्त है और उनका यज्ञ-युग भक्ति-काल के नाम से चिह्नित है। गद्य का निश्चित आरम्भ लल्लू लाल के समय से हुआ और वह समय कम्पनी के शासन का था। तब से गद्यसाहित्य को समुन्नत करने की विशेष चेष्टा की गई, परन्तु उसके पहले तक हिन्दी में भक्ति-सम्बन्धी काव्य ही सर्वस्व था। हिन्दी-काव्य का जन्म भारत की अनिश्चित राजनीतिक दशा के युग में चारण व भाटों द्वारा हुआ अर्थात्, पर प्रगति प्रभावशालिनी नहीं हुई। गाथा-काल के चारणकवियों का अत्यधिक सम्यन्ध अपने आश्रयदाता सदाँरों व राजाओं से था और उन्हीं के उत्साह व आनन्द के लिये रचनाएँ की जाती थीं<sup>2</sup>। ऐसी रचनाओं में केवल चन्द बरदाई की रचना (पृथ्वीराज रासो) उल्लेखयोग्य हुई। चन्द का समय लगभग ११६१ ई० है, उसके बाद गाथा-काल का अन्तिम कवि जोधराज १३६३ ई० में हुआ। जोधराज के

<sup>1</sup> श्री श्यामसुन्दर दास : हस्तलिखित पुस्तकों का संक्षिप्त विवरण, पृ० १२

<sup>2</sup> Lalit Sita Ratan Manoh Selections Book I, pp 19.



वाद चारण काव्य का कोई भी कवि नहीं हुआ क्योंकि तब तक समाज की दायस्था और रुचि दूसरी ही ओर प्रभावित होने लग गई थी।

चारणकाव्य की गति का अचरित होना स्वाभाविक भी था, कारण कि घोरकीर्ति गान की वह लिप्ता उस समय भारतीय समाज में तत्कालीन राजनीतिक अवस्था की आकस्मिक प्रेरणा से उत्पन्न हुई थी और शृंगारीय कविरचि के लिए एक अपवाद रूप थी। इसीसे उसकी व्याप्ति भी सीमित रही, उसका स्थान राजपुताना ही रहा क्योंकि भारत के उस भाग ने हिन्दू राजसत्ता की रक्षा में थोड़े समय के लिए अस्ताचलगत भास्वर की भाँति अपूर्व शौर्य व त्याग परिदर्शित किया। ईसावाद ५ वीं सदी से हर व विष्णु की भक्ति की करपनाओं में शृंगाररस को जो प्रधानता दी जा रही थी, उसकी प्रस्ती उत्तरी भारत के अनेक हिस्सों में मर चुका था। कवि भी उस प्रेममय शृंगार की उन्मत्तता में विमोह थे, समाज उसी दशा को सम्मान दे रहा था। तो भी राजपूत घोरों ने राष्ट्रीय उत्कर्ष का आतिंगन कर घोरकाव्य का सोमरस पान करना श्रेयस्कर समझा और समराग्नि में उनकी पूर्णाहुति हो जाने पर उनकी अमरकीर्ति शस्त्रधार से शस्त्रवार्त्ता में जा बसी। हिन्दू राजसत्ता का निपात हुआ, हिन्दी साहित्य के उस आरम्भिक शौर्य का भी अन्त हुआ। अब काश्मीर, ब्रज और बंगाल की भक्तिलहरें लोगों के मनोरजन को अग्रगामिनी बनीं। क्योंकि शिव पार्वती की भक्ति होती आ रही थी, विष्णु की उपासना भी उनके अवतार की धारणा के साथ जारी थी और कृष्णभक्ति की लहर दक्षिण से उत्तर को उमड़ रही थी और

इन सवों के साथ तांत्रिकों के साधारण जनप्रिय उपचार मिश्रित होते जा रहे थे। प्राकृत और अपभ्रंश में २री शताब्दी से ही लोकरंजन के उपयुक्त प्रेममय कविताएँ रची जा रही थीं, और उनकी समानता में तत्पर संस्कृत के भी कवि अध्यात्मवाद के साथ शृंगाररस की समुन्नति को कटिबद्ध थे। निम्बार्क स्वामी ने कृष्णभक्ति का प्रचार उत्तर भारत में किया और उनसे संस्कृत में कृष्णोपासना पर रचनाएँ भी कीं। उनसे प्रभावित लोगों में कृष्ण की भक्ति का प्रबल भाव उत्पन्न हुआ, पर वह भाव शृंगारीय उदात्तों से घर्मित नहीं रह सका। संस्कृत के काव्याचार्य और महाकवियों ने शिव-पार्वती के प्रेमस्वरूप-वर्णन का प्रतिरूप राधाकृष्ण के शृंगारीय वर्णन में प्रस्तुत करना आरम्भ किया। सहजिया सम्प्रदाय और विकृत तंत्र ने उसमें सहयोग दिया। फल हुआ कि समाज की तत्कालीन बिगड़ी दशा को राधाकृष्ण का प्रेममय वर्णन बड़ा ही प्रिय लगा। उस क्रम का अनुसरण भाषाकवियों ने भी खूल कर किया और तत्परता-पूर्वक शिव की समानता नन्दनन्दन कृष्ण को दी, मानो इसी को प्रकट करते सूरदास ने आगे कहा भी—“सखी री नन्दनन्दन देखु, धूरि धूसरि जटा जूटलि हरि किये हर भेखु ।” इस चेष्टा के फल-स्वरूप ५ वीं सदी से तीलाओं को इसप्रकार विशेषता दी जाने लगी कि शिव-पार्वती का आरम्भिक पवित्र स्वरूप-प्रकाश शृंगार-रस से आच्छादित सा होने लगा। पर संयोगवश शीघ्र ही प्रेमवर्णन की एक यादृसी समझी और धर्मिक वर्णनों को भी उसने शृंगार

से ही आभूषित किया। बदली रुचि में इस समय शील, मर्यादा और आदर्श का स्थान नितान्त गौण रहा। संयोगवश ऐसी ही सामाजिक दशा में ईसावाद १४ वीं शताब्दी के अन्त में, रामानन्द ने कृष्णमक्ति के स्वरूप पर विचार किया, उन्हें उसका आदर्श श्रेष्ठ व समाज के लिये आदरणीय प्रतीत नहीं हुआ। इनने कृष्ण के स्थान में राम को खड़ा कर रामादर्श से समाज को लामान्वित करने का संकल्प किया। यही भक्तिकाल का आरम्भ और 'हिन्दी-काव्य' की प्रौढ़ता का बीजवयन भी हुआ।

रामानन्द की शिष्याओं का माध्यम हिन्दी थी और उनके शिष्य भी हिन्दी ही में धर्म-ग्रहण व धर्म-प्रचार करते थे। भारतीय धर्म का प्राण ईश्वरवाद होने के कारण रामानन्द और उनके बाद के भक्त कवियों ने हिन्दी-काव्य में जो धार्मिक विवरण किये उनमें ईश्वर-विचार का ही प्राचुर्य। प्रधान्य रहा, क्योंकि पूर्ववर्ती कवियों द्वारा काव्य में प्रभुत्व के किसी न किसी देवता की विशेषता दिखलाने की प्रथा पूर्णतः स्थापित हो जा चुकी थी। हिन्दी के विद्वान् कवियों ने संस्कृत-कवियों का ही अनुकरण किया, अतः उस समय हिन्दी में कोई रचना संस्कृत-ग्रन्थों के भावों से नितान्त स्वतन्त्र नहीं की गयी। फिर धार्मिक विवरण के आधार भी संस्कृत के ही ग्रन्थ थे और संस्कृत-ग्रन्थों की धारणाएँ भारतीयों की जीवन मीमांसा में अभिन्न थीं। अतः संहिता-काल से तांत्रिक पूजा काल तक के सारे विद्वान्तों का व्यक्तीकरण तत्सम वा तद्भव रूप में भक्तिकाल के हिन्दी कवियों द्वारा हिन्दी में आरम्भ हुआ। इसी कारण वेद, वेदान्त, गीता, योग आदि के विचारों को छाप हिन्दी के

भक्त कवियों की रचनाओं में विद्यमान मिलती है और उनका तुलनात्मक ज्ञान नहीं होने के कारण कभी २ पाठकों को तरह २ की भ्रान्तिमूलक कल्पनाएँ भी करनी पड़ती हैं।

रामानन्द से पहले के या समकालीन कृष्णोपासना-प्रचारकों में दो भारी कमी थी—एक कि उनके कृष्ण-वर्णन संस्कृत में थे, दूसरा कि कृष्णोपासना में सभी जाति के लोगों को समानाधिकार प्राप्त नहीं थे। रामानन्द ने लोकवृत्ति के निमित्त इन कवियों को दूर करते हुए रामोपासना की शिक्षा में हिंदी को स्थान दिया और मनुष्यमात्र का एक सा धार्मिक अधिकार कहा; राम-जीवन की सर्वजन-प्रियता के आख्यान इसमें सहायक भी हुए। रामानन्द ने अपने शिष्यों में जातिभेद नहीं माना और नीच कुल के लोगों को भी अपना शिष्य बना रामभक्ति का प्रचार चाहा। किन्तु रामानन्द को कोई वैसा सुयोग्य शिष्य नहीं मिला, जो कृष्ण-भक्ति की आचार्य-परम्परा की भाँति राम-भक्ति में तत्पर हो रामानन्द के उद्देश्यों की पूर्ति करता। रामानन्द के सभी शिष्य गुरु बनने की तत्कालीन प्रथा के अनुयायी हुए और वे अपनी पृथक् पृथक् या आप पंथ-प्रवर्तक-पद पर पूज्य बने। हिंदी में पुरातन विचारों का समावेश करने का प्रमाण रामानन्द के शिष्य भवानन्द के प्रयत्न से भी प्रकट होता है। भवानन्द ने वेदान्तदर्शन की व्याख्या हिन्दी में की और उसका नाम 'अमृतधार' रखा। रामानन्द के शिष्यों में कबीर की भारी प्रसिद्धि हुई और कबीर ने अपना एक सम्प्रदाय चलाया, जो 'कबीर-पथ' के नाम से प्रचलित हुआ।

4. Lala Sita Rama : Hindi Selections P. 1-13 "His famous disciple Kabir succeeded in founding a still existing

कबीर शिज्ञा-ममन्विन नहीं थे, उनसे स्वयं माना है—  
 “मसि कागद तो छुयो नहि कलम गही नहि हाथ ।”  
 किन्तु समय-शक्ति के अनुकूल वह मत्सगी थे, साधु-संत व  
 भक्तों के संग से ही उन्हें धर्म की बातें विदित हुईं । उन्हें  
 संस्कृत-प्राकृत या अरबो-फारसी के किसी ग्रन्थ का आप  
 अध्ययन कर मनन करने का सौभाग्य प्राप्त नहीं हुआ । सुनी  
 बातों के सहारे ही वह पंथ-निर्माण को तत्पर हुए । काव्य की  
 प्रतिभा, सूक्त, तत्प्रीति और चारित्रिकों के होते भी कबीर का  
 ध्यान सर्वदा पंथनिर्माण की ही ओर रहा, अतः जो कुछ कबीर  
 लोगों के मनोरंजन व आकर्षण के लिए शिज्ञा देते समय  
 गाया वह काव्यरचना के विचार से नहीं, लोगों पर प्रभाव  
 डालने के विचार से और इस समय सुनी बातों को बल्की-  
 सीधी कर वह कहते चले गए । यही कारण है कि कबीर के  
 उपदेशों में विरोधान्मक और निरर्थक विचार मौजूद मिलते  
 हैं और वेदान्त-उपनिषद्-पुराणादि की बातें सुनी हुई ही  
 साखियों व पदों में समाविष्ट हैं ।

गुरु बनने में कबीर ने स्वगुरु रामानन्द का अनुसरण  
 किया और जातिभेद को नहीं माना, परन्तु स्वयं रामानन्द  
 सा विधाविशिष्ट नहीं होने के कारण उनसे खण्डन-प्रवृत्ति ग्रहण  
 की और अपने ही मुख से जनता में गुरु-महिमा की व्याख्या  
 अनेक ढंग से की । कबीर की जन्म-कथा रहस्यमय होने के  
 कारण उनका सम्मान न हिन्दुओं में पूरा था न मुसलमानों में,  
 न कबीर गुरु बनने के लोभ का संघरण कर अपने को एक ही  
 दल में रखना चाहते थे । इसने कुछ द्वेषवश उनसे

'हिन्दू मुसलमान दो दीन सरहद बने वेद कत्तेव परपंच साजी' कहकर पण्डित और मुल्लाओं पर कटुक्तियों की वर्षा की; व्याख्याओं के प्रति कहा—'जजमान कहै मैं पुन किया, वह मिहन्त का खाय' और मुल्लाओं को सुनाया—'ता (मसजिद) चढ़ि मुल्ला बाँग दे, क्या बहिरा हुआ खुदाय'। लोगों में अपने 'हंस उबारन आए' का संदेश सुनाते हुए बनने 'हिंदुन की हिंदुवाह देखी तुरकन की, तुरकाह' का अनुभव 'अरे इन दुहुन राह न पाई' के निष्कर्ष में जन-साधारण के समक्ष रखना। फिर 'सम्भवामि युगे युगे' की याद दिलाते हुए अपने सम्बन्ध में कहा—'समर्थ का परवाना लाए हंस उबारन आए।' शंकर के समान कबीर ने पदों में आत्मबोध को भी मान दिया—'जागु 'पियारी अय का सौधै; रैन गई दिन काहै को खोवै।' 'सब्द ज्ञान उर अंतर लागै' कहकर बनने औपनिषद् शब्द व ज्ञान की शैली का अनुसरण किया। 'कहा हमर मानै नहीं किमि छूटै भ्रम जाल' के उपदेश से सफलता मिलने पर उनमें अपने में लोगों का विश्वास प्राप्त करने का भी यत्न किया; समाज के साधुओं के जीवन की आलोचना की, उनमें धिरेले को ही सच्चा माना—'जो मन पर असचार है, सो साधू कोई एक।' अपने को वह पूरा संयमी कहते थे, मानों 'रमैया की दुलहिन' से बचनेवालों में एक वह भी थे, तभी सुनाया भी—'हमतो बचिगे साहब दया से, सब्द डोर गहि बतरे पारा' अपने अनुयायियों में गुरु महिमा का वर्णन करते हुए बनने गुरु को गोविन्द से ऊंचा पद दिया—'गुरु हैं बड़े गोविंद ते'। उनमें अपने पदों में आशावाद का आकर्षण भी पूरा रक्खा—

"सो दिन कैसा होयगा, गुरु गईगे बाँह ।  
अपना कर पैठावहीं, चरणकमल की छाँह ॥"

कबीर ने 'साहेब सा समर्थ नहीं' कहकर एकेश्वरवाद का परिचय दिया है और 'पायक रूपी साँझ्याँ, सघ घट रहा समाय' द्वारा उसकी सर्वव्यापकता भी मानी है, परन्तु इसी कारण कबीर को मुसलमानों के समान कोरा एकेश्वरवादी नहीं कहा जा सकता, न यही कहना ठीक होगा कि मुसलमानों के एकेश्वरवाद से प्रभावान्वित हो वह एकेश्वरवाद की शिक्षा में रत रहे। कबीर साहब के पदों में एकेश्वरवाद के साथ जन्मान्तरवाद-अहिंसावाद-मायावाद-अवतारवाद-भूर्तिपूजा-धर्माधर्मधर्म-तीर्थमत-आदि सम्बन्धी ध्वनन भी अपनी प्रधानता रखते हैं, बल्कि इनके आगे एकेश्वरवाद के पद गौण हैं। पंच-प्रवर्तक बनने की इच्छा के कारण कबीर अवतारवाद, गुरुसेवा और भक्तिवाद को छोड़ नहीं सकते थे। हमेशा उनने अपने समय के भक्तियाद को स्वीकार किया और धैर्यधर्म के अनुकूल विचार व्यक्त करते रहे। वेदान्तमत का प्रभाव बन पर था और सूफीमत का भी ज्ञान यह रखते थे, पर भक्तों का सखीभाव उन्हें इतना प्रिय था कि एकेश्वर के प्रति जीवात्मा के प्रेम का वर्णन उनने सर्वदा उसी भाव से किया। अपने इष्टदेव के स्मरण और नामजाप को वह ब्रह्ममिलन का साधन मानते थे, पर उसमें भी उनकी अपनी विरोधात्मक विशेषता यनी रही। उनकी शिक्षा थी कि बिना ज्ञान कोरे भजन या भक्तिस्वाँग से भव पार कर जाना कदापि सम्भव नहीं। जबतक ऐसी दशा है कि 'ब्रह्म चीन्है नहीं सब्द धूमै नहीं' 'भुक्ति की आसा' निराशा मात्र है। आडम्बरपूर्ण भक्ति में लगे भक्तों को वह अपने अनुकूल भक्ति करने को कहते और 'हिये को नैन क्यों फोरि डारो' का उपालम्भ दे समझाते—

“ना कलु न्हाये ना कलु धोये, ना कलु घंट बजाये हो ।  
ना कलु नेती ना कलु धोती, ना कलु नाचे गाये हो ॥  
सिंगी सेहो भभूत और घटुआ, साँई स्वाँग से न्यारा हो ।  
कहैं कबीर मुक्ति जो चाहो, मागौ सद्ध हमारा हो ॥”

वैष्णवों के साकेत के समान कबीर ने ‘सत्यलोक’ व  
‘चैतन्य देश’ का निर्देश किया और ईश्वर की भक्ति को ज़रूरी  
बतलाया, किन्तु भक्ति-स्वरूप-सम्यन्ध में उनका ‘सद्ध’ था—“भक्ति  
का मारग झीना रे, नहि अचाह नहि चाहना चरनन लौलीना  
रे”—अभिप्राय कि भक्ति भक्त होने के नाते करनी चाहिए  
चाहना से प्रेरित हो कदापि नहीं<sup>5</sup> । भक्ति का यह आदर्श  
सम्भवतः कबीर ने अपने गुरु रामानन्द की रामभक्ति के  
अनुकूल स्थापित किया; क्योंकि व्यवहारगत कृष्ण-भक्ति में  
जो कामना थी, जो शृंगार था, जो प्रेमभाव था, उनको वैसा  
मान कबीर ने अपने उपदेश में नहीं दिया । उनने शृंगार को  
समय का सम्मान देकर भी उसके कृत्रिम रूप का खण्डन  
किया और शिक्षा दी कि भक्त में क्षमा, संतोष, दया, समता,  
ज्ञान, विराग चाहिए, भक्त के सामने—‘भौसागर औगाध  
भँधर है सूझै वार न पार’ और वसी अगाध भयसागर को  
पार उतर अपने इष्टदेव से मिलना है, न खेवट है न नाव;

<sup>5</sup>. Lala Sita Rama : Hindi Selections B. IV. P. 1-M “  
I have only to add that there in much is Kabir's teachings  
to show that in spite of all that has been said the *Satyaloka*  
and *Chaitanyadesh* of Kabir Panthis is identical with  
“Saket” of Vaishnavas, Saket being particularly mentioned  
in one of the stanzas quoted and Kabir's conception of God  
and *bhakti* is only a variant of the Vaishnava doctrines”.



इस कारण भक्त का शृंगार बनावटी न होकर होना चाहिए—

“सील सुमति की चुनरी पहिरो, सत मति रंग रँगाय ।

ज्ञान तेल सौँ माँग सँवारौ, निर्भय सँदुर लाय ॥

कपट पट खोल धरो री ॥”

कबीर के बाद हमका कोई शिष्य वैसी योग्यता का नहीं हुआ। कबीर-पंथियों में मत को ऊँचा उठाने का भाव रहा और वे औरों के विचारों के अनुरूप बनें कबीर के नाम पर पद-द्वय साखियाँ रचकर करते गए, किन्तु जिस विचार और चातुर्य से कबीर ने अशिक्षित होते भी काम लिया था वह पुनः किसी के यत्न में नहीं पाया गया। तथापि कबीर के कुछ ही समय बाद नामक नामक सिक्ख-सम्प्रदाय-संस्थापक गुरु ने कबीर के मार्ग का अनुसरण किया। नामक का समय है १४६६ ई० से १५२६ ई० तक। गुरु नानक के आदिग्रन्थ में कबीर के बहुत से शब्द और साखियाँ संगृहीत होने के कारण स्वीकार करना पड़ता है कि नानक की विष्टवृत्ति आरम्भ में कबीर की ओर थी और उनसे कबीर के ढंग ॥ विचार का पूरा अध्ययन किया<sup>६</sup>, पश्चात् उन्हें स्वतंत्र सम्प्रदाय स्थिर करने की इच्छा हुई। गुरु नानक ने अपने सम्प्रदाय में एकेश्वरवाद को स्थान दिया और इसके समर्थन में ज्ञान, योग, निराकारोपासना, मूर्तिपूजा निषेध और जाँतिपाँति-विरोध पर उनके उपदेश हुए। नानक ने उस समय अपने

<sup>६</sup> J. N. Furquanar, Modern Re. Movements in India, p. 336

“Nanak (1469-1538), the founder of the Sikh sect, was a disciple of the famous teacher Kabir. Except in two matters, his system is practically identical with that of many other Vaishnava sects.”

मत को मुसलमानों की धारणाओं के प्रत्युत्तर में रखना उचित समझा और उसी ढंग से शिष्टाई दी, तोभी गुरुमान के निमित्त भक्ति के युग में उनने ईश्वरभक्ति और गुरुभक्ति को भी अपने सिद्धान्तों में स्थान दिया। कबीर की भाँति उनने नाम-माहात्म्य पर बहुत जोर दिया, वह पुकार कर कहते थे—‘सिमरत नहिँ क्यों मुरार, माया जा की चेरी’ और नाम-सुमरन के समर्थन में वेद की भी दुहाई दिया करते थे—“नाम की महिमा सुनहु जन भाई, नाम की शोभा वेद सुनाई।”<sup>१</sup> नानक ने भी पुराने धर्मशास्त्रों के अध्ययन व मनन का कष्ट नहीं उठाया न उनके आधार पर सम्प्रदाय गढ़े। उनकी धारणाओं में स्वमत प्रधान थे और उनका शृंगार समाज के साधारण लोगों की रुचि के अनुकूल किया गया था।

जिस समय रामानन्द कृष्णभक्ति के बदले रामभक्ति की पताका ऊँची करने में लगे थे और जिस समय रामानन्द के शिष्य कबीर ‘भक्ति का मारग भीनारे’ गाते हुए भक्ति में आवर्शवाद का चित्र खींच रहे थे, उधर मथुरा और बंगाल के कृष्णभक्त अपने अवतारी पुरुष कृष्ण के शृंगार तथा प्रेम के चिन्तन में लगे थे और शक्ति के पूजक देवी तथा शिव की भक्ति में लीन थे। इन भावों से बंगाल के आसपास के प्रांत भी प्रभावित हो रहे थे, पर विशेष प्रभाव उस समय बंग-द्वार दरभंगा के उस भाग पर पड़ा जो बंगाल से सटा हुआ आचार-विचार में बंगवत् था। १५ वीं शताब्दी के आरम्भ में मैथिल-कोकिल विद्यापति ने उस प्रभाव को अपनी कोमल

पदावली में सरस्वति करना आरम्भ किया। उनमें कभी 'नन्दन यन मे भेटल महेम' कहकर शैवों के महादेव को कभी 'पुत्र विसर जनि माता' द्वारा शक्तिपूजकों की देवी को और कभी 'भनई विद्यापति सुन बरजौवति बन्दह नन्द किसोरा' गाकर राधावल्लभ कृष्ण को अपने पदों में स्मरण किया। राधा-कृष्ण, शिव और देवी में किसी एक को मान औरों के त्यागने में वह असमर्थ थे, या वह किसी एक दल की प्रियता प्राप्त करना अनुचित समझते थे। कवि को लोकप्रिय होना पड़ता है, इसी से सिद्धान्त सा है कि कवि अपने युग का प्रतिनिधि होता है। तदनुकूल अपनी पदावली में विद्यापति युग विचारों से इस प्रकार भरने के पक्षपाती जान पड़ते हैं कि तत्कालीन उनके पाशवर्त्तों सभी मतवादी बनका समादर करें। वास्तव में कवि की दृष्टि से न वह शैव थे, न शक्त और न वैष्णव वह धर्मप्रचारक या मतपुष्टिकर्ता न होकर एक युगधर्मानुसारी कवि थे, लोक-रञ्जन बनका लक्ष्य था। उनकी काव्य प्रतिभा स्वाभाविक थी, कविता में लगन थी और काव्य-कलेवर की कमनियता के लिए उनके पास पाण्डित्यरूपी बहुमूल्य भूषण का भण्डार भी था। तभी उस कवि कोकिल की काकली सरस हो मिथिला के घर वन को प्लावित कर बगल के राधाकृष्ण-भक्तों के हृदय लोक को तारने में समर्थ हुआ। तब राधाकृष्ण प्रेम के प्रचार युग में चैतन्यदेव विद्यापति के पदों को गाते-० प्रेमावश में मुर्झित हो आया करते थे, आप मिथिला की मुण्ड के मुण्ड कोकिलकरी महिलाएँ व नीर्ययात्री पुरुष प्रेम में विद्यापति के पद व नयारियाँ गा २ कर अलौकिक आनन्द उठाया करते हैं। इस कोटि का कोई भी दूसरा कवि पगला

और हिन्दी का नहीं हुआ जिसे बंगप्रान्तियों में बंगाली का और हिन्दी-प्रेमियों में हिन्दी-भाषी का समादर प्रदान किया गया हो। यह भी निर्विवाद है कि धर्म और साहित्य दोनों विद्यापति को अमर ही नहीं ऐसा सर्वप्रिय भी बनाने में समर्थ हुआ कि उनके पद अट्टालिका से कुटिया तक में आदृत किए गए।

शिवभक्त हाथ में डमरू लिए मस्म-छाप लगाए जिस समय "कखन हरब दुख मोर हे भोलानाथ" गाने लगता है वह तन्मयता में अपने को भूल जाता और उस दशा में विद्यापति को शिव का घरप्राप्त सिद्ध समझने लगता है, उसके कानों में प्रतिध्वनित होने लगता है—“बगना रे मोर कतए गेला” और उसके रोमरध्रों में गुँजने लगता है—“आन धान गन हरि कमलासन सव परिहरि हम देवा, भक्त-वञ्जल प्रभु धाम महेसर जानि कपलि तुअ सेवा।” किन्तु इससे कम तनिक भी तल्लोतता उस देवी भक्त को विद्यापति की देवी—वन्दना में नहीं दिखाई देती जो प्राकृत प्रतीति से प्रेरित महिषासुरमर्दिनी दैत्यविनाशिनी कराली काली महादेवी देवी की प्रसन्नता के लिए स्तुति करना आरम्भ करता है—

“जय जय भैरवि असुर-भयाउनी  
पसुपति भामिनि माया ।  
सहज मुमति वर दिअओ गोसाउनि  
अनुगति गति तुअ पाया ॥  
बासर रैनि सवासन सोभित  
चरन, चन्द्रमान चूड़ा ।

कतथोक दैत्य मारि मुँह मेलल,  
 कतथो बगिल कैल कूड़ा ॥  
 सामर धरन, नयन अनुरजित,  
 जलद-जोग फुल फोका ।  
 कट कट बिकट ओठ-पुट पाँड़रि,  
 लिधुर फेन उठ फोका ॥  
 घन घन घनघ घुघुर कत बाजए,  
 हम हन कर तुम काता ।  
 विद्यापति कबि तुम पद सेवक,  
 पुत्र विसर जनि माता ॥”

ऐसी ही मरती में कृष्णमक भी आत्मसुधि खो बैठते ।  
 जब वे विद्यापति के राधा-कृष्ण-प्रेमवर्णन की प्राकृत  
 सौंदर्योल्लेखसती अछूती उपमाओं को उद्गीत करने लगते  
 हैं । विद्यापति के पदों में राधा और कृष्ण के नखशिख  
 धयःसंधि, प्रेम-प्रसंग, विरह-व्याकुलता, संदेश-संवाद, मिलन  
 अभिसार, राग आदि के सूक्ष्म धिस्लेषण हैं, अनुपम चित्रण  
 हैं और जगह २ पर प्रेमिका का हृदय पदों में निकाल रफ्त  
 गया है । राधा ने कृष्ण-प्रेम को व्यक्त करने में कुछ भी  
 संकोच नहीं किया है, उसे कृष्ण से मिलने के अलौकिक  
 साधन प्राप्त करके ही शान्ति होती है—‘सुरपति-पाप लोचन  
 मागओं गढ़ड़ मागओं पाँख ।’ कारण कि इनके बिना कृष्ण  
 मिलन में अनेक विघ्न थे और कृष्ण-मिलन बिना जीवन  
 व्यर्थ था, क्योंकि उस दशा में यौवन व्यर्थ था; राधा को कहना  
 भी पड़ा—“कि मोरा जीवन कि मोरा जीवन कि मोरा  
 चतुरपने ।” राधा की व्याकुलता असीम थी, विरह-व्यथा  
 ने उसे — — — — — ह असमर्थ थी और प्रेमराग को क्षिप्त

रखना भी उसके लिए असम्भव था; उसने व्यक्त कर दिया—  
 “चरन जायक हृदय पावक दहई सब अँग मोर ।” लोकाप-  
 वाद से बचने की चेष्टा करने पर भी राधा ने कृष्ण को देख  
 लिया था और तभी से उसकी दशा पगली सी थी,  
 तब वह छिपाती किस तरह; वह कहती रहती—“आध नयन  
 कोने लघ हरि पेखल तैं भेल अत परमाद ।”  
 पगली राधा को कोई भय भी नहीं रहा, उसने कृष्ण के भय-  
 रहित निर्लज्ज परिहासादि में ही गौरव समझा और  
 लोकलज्जा को ठुकरा कर नागर-सम्राट् कृष्ण के साथ रस में  
 वेसुध बनी रही, सुधि आने पर भी इन्हीं की याद कर  
 गाया करती—

“एक दिन हेरि हेरि हँसि हँसि जाय ।

अरु दिन नाम धए मुरलि बजाय ॥

आहु अति नियरे करल परिहास ।

न जानिए गोकुल ककर धिलास ॥

साजनि ओ नागर - सामराज ।

मूल बिनु परधन माँग बेशाज ॥

परिबय नहि देखि आनक काज ।

न करए संभ्रम न करए लाज ॥

अपन निहारि निहारि तनु मोर ।

देइ आलिंगन भए विमोर ॥

खन खन वैदग्धि कला, अनुपाम ।

अधिक उदार देखिअ परिनाम ॥

विद्यापति कह आरति ओर ।

बुझिओ न बूझए इए रस-मोर ॥”

१ विद्यापति की पदावली, पृ० ६२

विरह में अथाह दुःख उठाने पर राधा ने मिलन का अपूर्व सुख भी पाया—‘दुख सहि नहि सुख पायो लता’। परम प्रीति हो जाने पर राधा ने ‘लाजें न मरण नारि कठजीव’ कहती ‘तिरि-बंध-पातक लागए तोय’ समझाती और ‘न जानिअ सुरत करए कौन काज’ की सफाई देती भी कृष्ण की हरकतों को मान्य बनाया। अपनी और कृष्ण की करनी का स्पष्ट वर्णन भी राधा ने बड़े प्रेम से किया—<sup>19</sup>

“निधि-बंधन हरि किए कर दूर।

एहो पए तोहर मनोरथ पूर॥

हेरने कओन सुख न बुझ बिचारि।

बड़ लहु ढीठ बुझल धनमारि।

हमर सपथ जी हेरह मुरारि।

लहु लहु तब हम पारय गारि॥

बिहर से रहसि हेरने कौन काम।

से नहि लहयहि हमर परान॥

कहाँ नहि सुनिए एहन परकार।

करए बिलास दीप लए जार॥

परिजन सुनि सुनि तेजय निसास।

लहु लहु रमह सखी जन पास॥”

अनेक ऐसे पद हैं और इनसे भी नम शब्दों में कृष्ण-केलि वर्णित है। तोभी सम्मति है कि विद्यापति ने ऐसा वर्णन जीव और ईश्वर के मिलन लक्ष्य से ही किया है <sup>21</sup>।

<sup>19</sup> विद्यापति की पदावली, पृ० ११३

<sup>21</sup>. G A, Grierson . The Modern Vernacular Literature of Hindustan, p 10 . his chief glory consists in his matchless

प्रियसंन महोदय का कहना है कि विद्यापति का वर्णन आध्यात्मिक था, पर उनके बाद के शृंगारी कवियों ने उनकी शैली का अनुकरण कर प्रेमचित्रण को भ्रष्ट शृंगार का रूप प्रदान किया<sup>12</sup> । परन्तु विद्यापति के पदों से साफ भूलकता है कि राधाकृष्ण के प्रेमवर्णन ओट में मनोरञ्जनार्थ भ्रष्ट शृंगार को विद्यापति ने भी अपनाया और उनके बाद वह स्वरूप क्रमशः विकास पाता गया ।

विद्यापति का लक्ष्य आध्यात्मिक स्वीकार करने पर भी राधा व कृष्ण के शृंगार मान अनुराग केलि का जैसा नग्न वर्णन उनने अपनी पदावली में किया है यह आदर्श प्रतीत नहीं होता, क्योंकि कृष्ण का अवतारी पुरुष सर्वमान्य होने पर भी उनके ईश्वरत्व शील का पालन करना कवि को प्रिय नहीं हुआ और शृंगाररस की तीव्र मादकता में येसुध कवि को अध्यात्म या धर्म या ईश्वर पर कुछ कहना भी नहीं था ।

sonnets (पद) in the Maithili dialect dealing allegorically with the relations of the soul to God under the form of the love which Radha bore to Krishna These were adopted and recited enthusiastically by that celebrated Hindu reformer *Uchhantya* who flourished at the beginning of the Sixteenth—century

<sup>12</sup> George A Grierson The Modern Vernacular Literature of Hindustan, p 11 —“Subsequent authors have never done anything *longo inter vallo* imitate him But while the founder of the School never dealt with any subject without adoring it with some truly poetical conceit, his imitators have too often turned his quaintness into obscurity, and his passionate love songs into the literature of the brothel.”



एवं प्रकार सूफीमत के किसी प्रमाण का भी प्रमाण संरक्षित करना विद्यापति का ध्येय नहीं था। उनके संस्कृत-ज्ञान पर ध्यान देने से जान पड़ता है कि उनसे संस्कृत काव्य और काव्य-शास्त्र के अनुकूल राधा-कृष्ण की भाषाकाव्य-कल्पना का पात्र बनाया और फिर संस्कृत के शृंगारीय वर्णनों की छटा सरसाई। संस्कृत-कवियों के आश्रयदाता के सदृश विद्यापति के भी प्रोत्साहक थे श्रीशिवसिंह और सम्भवतः उनके आनन्द के लिए मैथिलकवि ने रस-राज शृङ्गार से राधा-कृष्ण का साथ कराया। विद्यापति की वर्णनशैली भी संस्कृत-कवियों की परिपाटी से सादृश्य रखती है और संस्कृत के काव्याचार्य-निश्चित नियमों का भी वैसाही पालन पदों में किया गया है। इस साम्य के बोधार्थ संस्कृतसाहित्य का अनुशीलन करना चाहिए।

ईसायाद २ वीं सदी से ७ वीं सदी तक का समय संस्कृतसाहित्य के शृंगारी महाकवियों का समय है और उनमें सातवाहन, कालिदास, घटोत्कर्ष, मयूर, चोर, भट्टहरि व अमरक नामक छः कवि शृंगारविषय को चरम सीमा पर पहुँचानेवाले हुए। उनके काव्य का तुलनात्मक अध्ययन करने से विदित होता है कि सभी शृंगार तथा नायक-नायिका के चिरह-मिलन के कल्पनाविनों में मानो होड़ लगाए एक ही मार्ग पर एक लक्ष्य से सरपट दौड़ रहे थे।

सातवाहन की 'गाथासप्तशती' का समय द्वितीय शताब्दी स्वीकार किया जाता है। वह समय प्राकृत की प्रधानता का था और 'गाथासप्तशती' की रचना भी उसी में की गई। इस ग्रन्थ से उस पुरातन काल में भी मध्ने शृंगाररस की जनप्रियता का प्रमाण मिलता है और 'अमित्रं पादपकव्यं' के

“शृंगाररस से घनिष्ठ सम्बन्ध का पता चलता है। कवि ने मंगलाचरण से ही शृंगारीय वर्णन को ध्यान में रखा है और ‘रोसारुणपडिमा’” में ‘अनभिज्ञोऽसि प्रेमव्यवहाराणां यस्त्वं प्रियाप्रणयरोपलक्षणे हर्षस्थाने कुप्यसि’” का भाव व्यक्त किया है। पश्चात् काव्य का कलेवर नायक-नायिका और दूती के मुख से कथित दीर्घरमणार्थ सकेत, विपरीतरंग, क्रीडोपवन, तिलयाटिका, शालिक्षेत्र, संकेतस्थान आदि वर्णनों से सजाया गया है। आगे इस मार्ग का अनुसरण कहाँतक और किन २ द्वारा किया गया यह ३ री व ४ थी सदियों के सम्बन्ध में कहना कठिन है क्योंकि उस काल के किसी प्रमुख कवि का ऐसा कोई ग्रन्थ नहीं मिलता। फिर ५ वीं शताब्दी में कालिदास का होना माना जाता है। कालिदास ने प्राकृत के ऐसे लोकप्रिय मार्ग का अनुसरण किया, यह उनके ही काव्य से प्रमाणित है।

कालिदास ने महाकाव्यों में शील का पालन किया है, किन्तु ‘काव्यस्य एकदेशानुसारी’ लक्षणवाले खण्डकाव्य भी उनसे लिखे और उनमें प्रकृति व प्रेम के बट्टेक में कामोद्दीपन की सामग्रियाँ भी पूरी माप में सज्जित कीं। इनका ‘श्रुतुसंहारम्’ इसका प्रमाण है। श्रुतुसंहार का आरम्भ तापकाल से करके महाकवि कालिदास को प्रचण्ड सूर्य से ‘ ५-

गाथासप्तशती—२

“भमिभं पादभ्रकव्यं पठितं सोढं न जे न भागन्ति ।  
कामरस उत्ततन्ति कुणन्ति ते कर्हं न लज्जन्ति ॥”

गाथासप्तशती—१

गाथासप्तशती—१ की टीका में श्रीगङ्गाधरमह

मन्मथः' का दुःख सा हुआ, यद्यपि 'मदनस्य दीपनं शुचौ निशीथेऽनुभवन्ति कामिनः', 'स्त्रियो निश्वायं शमयन्ति कामिनाम्' का ध्यान कर वह पुलकायमान हो उठे हैं<sup>१६</sup> । वह आनन्द वर्षाकाल में 'घनागमः कामिजनप्रियः' कहते स्पष्ट हो पड़ा है और तृतीय सर्ग में 'नववधूरिच रूपगम्या शरत्' से कवि तन गेमाञ्चित् हो जाता है; सुरतोत्सव-लीन महाकवि को 'रतिध-मक्षाममुग्रमण्डल' व 'दन्तच्छदं' से छान मिलता है—“संस्मृत्यते निर्दयमङ्गलानां रतोपभोगो नययौवनानाम्”, तब वह स्वेदागम, लोलनेत्र, कठिन स्तन, सशोक हृदय, मञ्जुलमञ्जरी, कान्ता-धियोगपरिस्वेदितचित्तवृत्ति आदि के विमलपण में संलग्न होते हैं<sup>१७</sup> । 'मेघदूत' में भी प्रवासी-प्रमदाश्रों की निराशा, कामियों में विलासोत्पादन, नारियों का शय्यागृह में उत्सुकतापूर्वक प्रवेश, पथिक-वधुओं की व्याकुलता, वद्गता, रोमराजी, धरकुचाग्रोन्नतहार, नितम्ब देश आदि के सादृश्य का अभाव नहीं है<sup>१८</sup> । पूर्यमेघ का समारम्भ देख कान्ता-धिरहतप्त कामी यक्ष ने जो संदेश भेजे हैं वे वस्तुतः ललित-वनिता, कुसुमशरजादिष्टसंयोगसाध्य ताप, उत्तमस्नी-संग, कन्या-संकीर्णा, नीविबन्धशैथिल्य, कामिनी-स्तनपरिच्छिन्न-पुष्प, मन्मथ-भय आदि के ही वर्णन हैं<sup>१९</sup> और महाकवि ने घड़े ही चातुर्य से उन्हें उपमायुक्त किया है । आगे के संस्कृत और भाषा के कवियों ने इन उपमाओं को समझा ही नहीं पूर्णतः अपनाने का भी यत्न किया ।

<sup>१६</sup> ऋतुसंहारम् १-३, ४

<sup>१७</sup> ऋतुसंहारम् २-१; ३-१; ४-५, ६, ११, १२

<sup>१८</sup> ऋतुसंहारम् २-१२, १८, १९, २५

<sup>१९</sup> मेघदूतम्—उत्तरमेघ १, ३, ५, ६, ११, १२

पर कालिदास ने किसी विरहवती वनिता से आत्मकथा नहीं कहलाई, यह इस विभाग की एक कमी थी जिस पर ६ठी शताब्दी के घटखर्पर ने ध्यान दिया, और 'घटखर्पर' काव्य में इस कमी की पूर्ति की। उनकी विरहवती नायिका ने आकाशमण्डल में उमड़ते नीरदलों को देखकर अपनी सखी से प्रियहीना-हृदय की दुःखकथा आरम्भ की और उस क्रम में उसने कुन्दसमान दाँत, नशाम्बुमत्त मयूर, रतिविग्रह कोप, मम्मथ-पीड़ा, हंसपंक्ति, चातक, शिश्रिगण, विरह के कारण पीले कपोल, घुँघराले बाल, कुटज, तथा प्रियवियोग-दाह के वर्णन में अपनी वास्ता व्यक्त की। मेघदूत के विरही नायक ने शापोपशमन पर आने की आशा की है, पर घटखर्पर की नायिका अपनी आह की सत्यता को सिद्ध करने में सचमुच सफल होती है, क्योंकि मेघ से संदेश सुनते ही उसका पति अभिलाषा के साथ थंडे ही दिनों में अपने गृह को आ जाता है, जिसे प्रकट करते कवि ने गर्व से कहा है<sup>२०</sup>—

“एतन्निशम्य विरहानलपीडिताया—

स्तस्या वधः खलु दयालुरपीडितायाः।

सोत्कण्ठमेवमुदितो जलदैरमौघैः

प्रत्याययौ स गृहमूनदिनैरमौघैः॥”

मयूर, चौर, मर्तृहरि और अमरक चारों ही समकालीन कवि ७वीं शताब्दी में हुए और उनमें शृंगार-वर्णन में एकसा कालिदास का अनुसरण किया। कालिदास ने अनुपम सौंदर्य पर कल्पना की थी—‘सृष्टिराद्येव धातुः’, सुरतोत्सव में निर्दय

व्यवहार के सम्यन्ध में कहा था—‘संसूच्यते निर्देयमह्नानां रतो-  
पभोगो नवयौवनानाम्’ और रात्रि-जागरण का निरूपण करते  
कहा था—‘रात्रिप्रजागरविपाटलनेत्र’<sup>११</sup>। इस पर मयूर ने  
अपने अष्टक में व्यक्त किया<sup>१२</sup>—‘किं चैषा गगनाङ्गना भुवितले  
सम्पादिता ग्रहणा’, ‘केनेयं रतिराक्षसेन रमिता शार्दूलविक्री-  
डिता’ और ‘निद्राव्याकुलिता विधूर्णनयना सम्पन्नविम्बाधरा  
‘नरैः विदलिता दन्तैश्च खण्डोद्धता’। उधर चौर ने कहा<sup>१३</sup>—  
‘सर्पाङ्गसुन्दरनया प्रथमैकरेखां’, ‘रतिस्नेदविलोलनेत्रं’ और  
‘दन्तोष्ठपीडननखक्षतरकसिक्तं रतिशङ्खुरतिनिष्ठुत्त्यं’। मयूर  
और चौर के सम्यन्ध में किम्बदन्तिर्या भी वैसी  
ही हैं और ये दोनों के शृंगारी व विषयी होने  
की घोषणा करती हैं, यद्यपि उनसे एक के परम  
सूर्योपासक और दूसरे के कवितादेवी का प्रमुख भक्त होना  
भी सिद्ध होता है। पृथक् २ भी दोनों के वर्णन कामचैष्टापूर्ण  
ही हैं। यद्यपि मयूर के ऐसे आठ ही श्लोक मिलते हैं तो भी ये  
अपने विषय में एकदम पुष्ट विचारवाले हैं और उनमें  
लिखित ‘भुक्तमुक्ता प्रचलितनयना स्वेदलम्बाङ्गरूपा मृग-  
इव चकिता’, ‘स्तनपीनमारकठिना’, ‘विकसितवदना मुक्त-  
केशा नरगा’, ‘गात्रं चम्पकदामगौरसदृशम्’ आदि वचन  
कालिदास की दौड़ान से कम शक्तिवाले नहीं हैं<sup>१४</sup>। वही  
योग्यता चौर की ‘चौरपञ्चाशिका’ के ‘कनकचम्पकदामगौरों

<sup>११</sup> कालिदास : मेघदूतम्—उत्तरमेघ २१; ऋतुसंहारम् ४-१२, १४

<sup>१२</sup> मयूर ॥ मयूराष्टक ८, ५

<sup>१३</sup> चौर : चौरपञ्चाशिका २०, ४८, १०

<sup>१४</sup> मयूराष्टक २, ३, ४, ८

फुल्लारविन्दचदनां', 'मन्मथशरानलपीडिताङ्गी', 'पीवर पयो-  
धरभारखिन्नां', 'श्रवणायताक्षीं', 'दन्तच्छदं', 'भीरुहरिणी  
मिव चञ्चलाक्षीम्', 'स्तनमण्डले नखपदं', 'वक्त्रं सुधारसमयं',  
'श्रङ्गासङ्गपरिचुम्बनजातमोहां', 'गलितबन्धनकेशपाशं'  
अस्तस्रजं', 'विहसितां कुचभारनम्रां' आदि षट्गारों में भी  
विद्यमान है और उसका सादृश्य भर्तृहरि व अमरक के भावों  
में भी दृष्टिगत होता है।

नीति-चैराम्य-कुशल कवि भर्तृहरि ने 'शृंगारशतकम्'  
के मंगलाचरण में स्तुति भी कामदेव की ही की—'तस्मै नमो  
भगवते मकरध्वजाय।' फिर 'वरं वहौ पादस्तदपि न वृतः  
शीलघिलयः' की शिक्षा देनेवाला होते भी युवती-कटाक्ष से  
'विजृम्भन उत्स कवि ने प्रस्ताव रक्खा—'कुर्वन्ति कस्य न  
मनो.विचयं तरुण्यो विप्रस्तमुग्धहरिणसदृशैः कटाक्षैः' और  
मृगनयनी के अभाव में उसने सूर्य, चन्द्र, नक्षत्रादि की  
विद्यमानता की दशा में भी संसार को अधकारमय माना—  
'विना मे मृगशावावया तमोभूतं इदं जगत्।' आगे 'स्त्रियाँ  
संसार की बन्धन हैं—'अस्तु बन्धनं स्त्रियः' ऐसा जानकर भी  
उसने शृंगारशतक में चन्द्रमा के समान मुख, सुवर्ण-चमक  
को कम करनेवाली कान्ति, कमल की हँसानेवाली आँखें,  
विशाल नितम्ब, भौरों के समूह के जीतनेवाले केश, गजमस्तक  
की शोभा हरनेवाले कुच, मनोहारिणी कोमल घाणी, मंद  
मुस्कान, युवावस्था का अधरपान, यौवनभोग प्रभृति की  
प्रशंसा को विपैखी भादकता से भरे श्लोकों की रचना की।

<sup>१५</sup> औरपञ्चाशिका १, २, ३, ६, १३, २८, ३५, ४१, ४७, १७, २३

<sup>१६</sup> भर्तृहरि : नीतिशतकम् ८९; शृंगारशतकम् ८, १४

उद्दीपनभाव, यौवन परिपूर्णता, पयोधर-पटुत्व, घने स्तन, मनहरण जघन, यौवन-श्री व रति-प्रौढ़ता की कल्पना करते समय भर्तृहरि की लोकत्रय-विजय-नीति “कान्तकटाक्ष-विशिक्षा न लुनन्ति यस्य” एकदम विस्मृत हो गई, वह आद्यतनयनी के आलिङ्गन में विमोरगर्भ साँसे ले कहने लगे— ‘आशास्महे विग्रहयोरमेदम्’, ‘अधरमधु बधूनां भाग्यवन्तः पियन्ति’, ‘न चास्मिन्संसारे कुवलयदृशो रम्यमपरम् ।’<sup>११</sup>

अमरक का काव्य-कौशल भी ऐसे ही भावों के स्पष्टीकरण में समाप्त हुआ। इनने अपने ‘अमरशतकम्’ में ‘किं हरिहरस्कन्दादिर्मिदैवतैः’ कहकर ‘शिवेतरक्षतये’ मंगल-वाचन में इच्छा की — ‘रतिव्यतये तन्व्यायत्सुरतान्ततान्तनयन् धनत्रं तन्त्यां पातु ।’ तदनन्तर परपुरुषप्रथमानुरागिनी नायिका से एकान्त में सहचरी का प्रश्न, मानत्यागार्थ नायिका को भय, प्रणयकलहान्तरिता का सहचरी से संभाषण, प्रगल्भा नायिका के भाव, मुग्धा नायिका की चेष्टा, अम्यनायिका-नुरक्त नायक से अनुनय, सैरिणी का उपदेश, प्रोषितभर्तृका का विरहार्तिमोह, धर्पारम्भ में बलाहक द्वारा संदेश, आत्मोपलम्भ, नववधू-ग्रीवा वियोगी वृत्तान्त, परपुरुषानुरागिणी का कुलटा से प्रतिकार के लिए सङ्कुल-निषेधन, दूती का प्रणयावमानित नायक को संबोधन आदि को अपने शतक का विषय बनाया। यह यत्न इस काल के ऐसे विषय-चर्चन का अन्त था। रस और नायक-नायिका-भेद के अन्तर्गत इस समय तक इतने भाव समाविष्ट हो चुके थे कि आगे उनके विश्लेषण पर ध्यान देना साहित्यिकों का,

<sup>११</sup> भर्तृहरि : नीतिशतकम् ८६; शृंगारशतकम् २२, २५, २६,

कर्त्तव्य हुआ । सातवीं सदी के अन्त में भामह ने काव्यानुशीलन के लिए काव्यशास्त्र का निर्माण अत्यावश्यक समझा और वह उसी ओर दृष्टि दी। तब से संस्कृत साहित्य के दूसरे काल का आरम्भ हुआ। इस काल में अलंकार-रस तक काव्य-तत्त्व का चिन्तन काव्याचार्यों का मुख्य विषय रहा और १२ वीं शताब्दी के आरम्भिक युग तक शृङ्गारी कवियों के भावों पर काव्य की मीमांसा की जाती रही।

आठवीं शताब्दी के वाक्पतिराव के बाद कुछ वर्षों तक काव्यशास्त्र को कोई विशेष रूप नहीं दिया जा सका, पर नववीं शताब्दी का आरम्भ होने ही उसका उत्कर्ष उद्भट और वामन के हाथों आरम्भ हुआ। औद्भट और वामनोय दोनों ने दृढ़तापूर्वक काव्यशास्त्र का विकास किया और रुद्रट के प्रादुर्भाव तक वे उसे ऐसा निश्चित रूप देने में समर्थ हुए कि रुद्रट को 'काव्यालंकार' की रचना की पूरी सामग्री प्राप्त हो सकी। शैव रुद्रट ने अपने अलंकार-ग्रन्थ में रस और नायक-नायिका-वर्णन पर विशेष ध्यान दिया, और अभिसारिका-संदिग्धा-स्वाधीनपतिका-प्रोषितपतिका नामकी चार नायिका-प्रकारों का वर्णन किया। दशवीं शताब्दी के आरम्भ में ही राजशेखर ने 'काव्यमीमांसा' प्रस्तुत की और वल्लभदेव ने रुद्रट के काव्यालंकार पर भाष्य लिखा। उस शताब्दी के अन्त में तोन और प्रसिद्ध काव्याचार्य हुए—अभिनवगुप्त, घनञ्जय और रुद्र। अभिनवगुप्त ने काश्मीरी शैवमत पर ग्रन्थ लिखने के अलावे 'काव्याल्लोकलोचन' की रचना की, घनञ्जय ने 'दशरूपक' लिखा और रुद्र ने 'शृङ्गारतिलक' से लोकप्रियता प्राप्त की। शृङ्गार-



तिलक में शृङ्गाररस और नायकनायिका—भेद मुख्य रहे, उस में नायिकाएँ भी आठ प्रकार की मानी गईं और नायिकाओं की पंक्ति में वेश्या को भी स्थान दिया गया। १०१० ई० से १०५५ ई० के बीच भोज की रचनाएँ जन समक्ष आईं और उनके 'शृङ्गार-प्रकाश' में शृङ्गार ही प्रधान रस माना गया, जिस मत को उद्धृत करते विद्याधर और कुमारस्वामी ने प्रतिपादित किया—'राजा तु शृङ्गारम् एकम् इयं शृङ्गारप्रकाशे रसम् उररी चकार', 'शृङ्गार एक इयं रस इति शृङ्गारप्रकाशकारः।' भोज के बाद जैमेन्द्र, भालुदत्त, विद्याधर और मम्मट ने भी शृङ्गाररस की प्रधानता स्वीकार की और इन सारी धारणाओं का समाज पर पर्याप्त प्रभाव पड़ा। शृङ्गार सफल हो उठा और उसने धार्मिक धारणाओं पर भी अपना गाढ़ा रंग चढ़ाना प्रारम्भ किया, और ऐसी चेष्टा का जो पतला सूत्र पहले से चला आ रहा था उसने जयदेव के 'गीतगोविन्द' में अत्यन्त स्थूल रूप धारण किया।

जयदेव के समय तक कवियों व काव्याचार्यों द्वारा शृङ्गार रस को जो प्रधानता दी गई थी उसका प्रभाव साहित्य-क्षेत्र के बाहर धार्मिक अंगत पर भी विशेषरूप में पड़ना रहा और इस प्रभाव के कारण ५ वीं से १२ वीं शताब्दी के बीच रुद्र-भयानी की वपासना में शृङ्गारपूर्ण नरलीलाओं की विशेषता रही। उस अवस्था के पहले शिव-पार्वती की भक्ति की अन्य दो अवस्थाओं के प्रमाण मिलते हैं और विदित होता है कि वे दो अवस्थाएँ तीसरी अवस्था से नितान्त भिन्न थीं। पहली अवस्था पवित्र भक्तिमय भावनाओं की थी, जब शिव पार्वती की वन्दना में किसी प्रकार के कल्पित विचार को कोई स्थान नहीं था। शिवोपासक महादेव को सत्कारपिता और उनकी

शक्तिपार्वती को जगन्माता जान कर उनकी भक्ति करते थे । महेन्द्रोदारो के उत्खनन से प्राप्त सामग्रियों में ऐसी भक्तिके परिचायक पदार्थ प्राप्त हुए हैं और उसके बाद लगभग १ ली शताब्दी के अश्वघोष तक वैसी भक्तिकमगत रही । पश्चात् २ री शताब्दी से दूसरी अवस्था का प्रारम्भ हुआ और वह ५ वीं शताब्दी तक चली रही । इस काल में शिव-पार्वती-सम्बन्धिनी पवित्र धारणाओं का तांत्रिक कृत्यों से सम्बन्ध हुआ । तांत्रिक कृत्यों को कामधर्मों का रूप प्राप्त होने के कारण उनके प्रमुख देवता रुद्र व भवानी में मानवी इच्छाओं का प्रतिरूप समाविष्ट करने की ओर उपासकों का ध्यान हुआ । पूर्वकाल की पवित्रता तो दूसरी अवस्था में भी बनी रही, पर उससे भक्तेच्छाओं का भी अभिन्न साथ किया गया । तदनन्तर ५ वीं शताब्दी से कवियों द्वारा शृंगाररस को समुन्नति की जाने लगी, उधर तंत्र का स्वरूप भी कल्पित होना आरम्भ हुआ और पुरुष-स्त्री-मिलन के भाव का शृंगारीय वर्णन जनप्रिय होता गया । अब उपासना भी अपनी पवित्रता की रक्षा नहीं कर सकी, उपासकों ने युगेच्छानुकूल पवित्रता को लीलाओं का आधरण देना आरम्भ किया । देहातों के पिएड़ी-स्थान, मन्दिरोंके अर्घे सहित शिवलिंग, यत्रतत्र पूजित योनि-पीठ-स्तनपीठ-आदि और ७ वीं एवं ८ वीं शताब्दियों की काली तथा पार्वती की मूर्तियाँ<sup>३६</sup> इसी अवस्था के प्रमाण हैं और उनके अलावे ५ वीं शताब्दी व उसके बाद के संस्कृत-ग्रन्थों के मंगलाचरण भी इसी अवस्था के सूचक हैं । कालिदास से शृङ्गाररस के पुष्ट वर्णन का आरम्भ होता है और प्रतीत

ता है कि उनने 'सस्वजे प्रियमुरोनिपीडनं...' की<sup>१९</sup> वार्त्ता कर बनने अपने उसी शृंगारी अभ्यास का निस्संकोच परिचय दिया। ७ वीं सदी में मानो इस कलंक के प्रक्षालन-निमित्त मयूरकीर्त्तिद्वेपदग्ध बाण ने 'चण्डीशतक' में चण्डी की शक्ति का स्तवन किया और चण्डी को पार्वती, हैमवती, लक्ष्मी, उमा, शिवा, भवानी, शर्वाणी, रुद्राणी, काली, भद्रकाली, कालरात्री, दुर्गा, चण्डिका, लोहिता, कात्यायनी, वी, अम्बिका, सप्तलोकी जननी, आर्या, क्षमा, गौरी, आदि नामों से प्रशंसित किया। इस यत्न में पार्वती की मर्यादा की रक्षा तो की गई, किन्तु देवतापमान की रुचि परम्परा और शिव के शृंगारमय चित्रण की बलवती युग-लालसा चण्डी के परम भक्त बाण द्वारा भी नहीं रोकी जा सकी, क्योंकि एक ओर तो बाण ने काम के भस्म कर देने के अपराध के लिए घुटने टेका कर शिव स चण्डी की प्रार्थना कराई और सरी ओर रणक्षेत्र से भाग जाने के कारण देवताओं पर व्यंग-धर्पा की, महिष द्वारा देवताओं तथा त्रिमूर्ति का अपमान कराया और चण्डी की दासियाँ जया एवं विजया द्वारा देवताओं की अपकीर्त्ति की गई।<sup>२०</sup> 'बरोनिपीडनं' को स्मरण रखते हुए 'संपीड्य बाहुयुगलेन पिबामि वक्त्रं' व 'नोन्मीलयामि

<sup>१९</sup> कालिदास : कुमारसम्भवम् ८-१४, ८३; एक मत है कि कुमार-सम्भव के प्रथम सात सर्ग ही कालिदास के रचे हैं, उसके शेष सर्ग उनने नहीं रचे। तो भी कालिदास की शृंगारप्रियता निर्विवाद है।

<sup>२०</sup> बाण : चण्डीशतकम् ४९, २४, २९, ५९, ६०, ६३; २३, ३४, ३५, ५७, ६८, ६५, ८०, ८३, ८५, ९१, ९२, ९९, १००; १५, ६९, ८९, २१।

नयनं न च तां त्यजामि' के प्रेमी भर्तृहरि ने शिवके साथ लला-विष्णु की भी चिन्ता नहीं की<sup>२१</sup>। 'किं ब्रह्माकेशवहरैर्नुदतीं स्मरामि' कहते हुए उनने अपनी स्त्री-श्रेष्ठ युवती को पार्वती तथा लक्ष्मी से भी श्रेष्ठ पाया और ऐसी कल्पना उर्वधा स्वाभाविक थी जब कवि विश्वस्त था कि कामदेव ही प्रबल प्रेरणा से शम्भु, स्वयम्भु और हरि भी मृगनयनियों के गृह सदा पानी भरने का काम किया करते हैं<sup>२२</sup>। प्रमदक ने भी ऐसी ही चित्रवृत्ति दिखालाई। अम्बिका और शंभु की वंदना करते हुए भी उनने 'किं हरिहर-एकन्दादिदैवतैः' कहा और शम्भु की शराग्नि की समानता रक कामुक की चेष्टाओं के साथ प्रतिपादित की<sup>२३</sup>। आगे = चौथी शताब्दी से काव्याचार्यों ने भी इसी प्रथा का अनुसरण किया। ११ वीं शताब्दी तक के अलंकारचिदों में अनेक शैव ही हुए और उनने रस व नायिका का वर्णन अपना ध्येय बनाया। प्रकट है कि रुद्रट ने भवानी की वन्दना की, आनन्दवर्द्धन ने 'देवीशतकम्' लिखा, रत्नाकर ने 'हरविजयम्' की रचना की, रुद्रनेशिवोपासना अपनाई, कव्यट ने 'देवीशतकम्' पर भाष्य लिखा, अभिनवगुप्त ने शैवमत की पुष्टि की और क्षेमराज ने 'शिवसूत्र' व 'परमार्थसार' के भाष्य तैयार किए। एवं प्रकार शिवपार्वती के शृंगारमय लीलापूर्ण वर्णन का क्रम ५ वीं शताब्दी से आरम्भ होकर

<sup>२१</sup> भर्तृहरि : शृंगारशतकम् ३, ६

<sup>२२</sup> शृंगारशतकम्—“शम्भुस्वयम्भुहरयो”... येन क्रियन्त सततं गृहकुम्भदासः”।

<sup>२३</sup> अमरक : अमरशतकम् १, २, ३

१२ वीं शताब्दी तक विकसित होता रहा और उसमें कवियों के साथ भक्तों का भी निश्चय ही हाथ रहा<sup>२१</sup>।

इन सभी बातों से स्पष्ट है कि शिवपार्वती की पवित्र उपासना को शृङ्गार-समन्वित लीलापूर्ण स्वरूप प्रदान किए जाने के तीन मुख्य कारण कार्यगत रहे। १ला कारण था कल्पित तंत्र को प्रोत्साहन व उसके सहायक ग्रन्थ, जिनमें रुद्र व भगवती को श्रेष्ठ स्थान दिया गया था; २ रा कारण था संस्कृत के काव्य-ग्रन्थों में शृंगाररस को विशेषता और काव्याचार्यों द्वारा उस रसके सुन्दर स्वरूप का प्रतिपादन; और ३ रा कारण था स्त्री-पुरुषों के विरह व मिलन का शृंगारीय काव्यचित्रण और उसके अनुकूल आध्यात्मिक व धार्मिक अंगत में विष्णु के अवतार कृष्ण के साथ राधा की कल्पना।

<sup>२१</sup> किन्तु शिवपार्वती के वर्णन के उस क्रम में विष्णु या हरि का वैसा शृंगारीय वर्णन कवियों द्वारा स्पष्टतः कहीं नहीं किया गया, न किमी कवि ने शिवादास के 'मिशादनकाव्यम्' और छद्मज भाचार्य के 'बण्डीबूचपन्नाशिका' के सदृश विष्णु सम्बन्धी किसी काव्य की कल्पना का प्रोत्साहन किया। घटोत्कच की विरहवनी वनिता ने विष्णु पर इतना ही अपवाद रक्खा कि वह क्षीरसागर में छद्मी के साथ इस प्रकार सुखपूर्वक सो रहे हैं कि प्रार्थना भी नहीं भुन सकते—“निद्रयुपेक्षी च हरिं मुधमेवितारम्।” मयूर ने अपने अष्टक में हा से पहले हरि को स्थान देते हुए 'ओ' नमः श्री हरिहराम्याम्' लिखकर ही शृंगार-वर्णन पर दृष्टि दीवाई और बाण ने विष्णु को सुरा-भला कहलाया, पर उस ओर कोई विशेष उल्लेख नहीं दिनाई गई। भगवद्हरि ने 'तद्वर्णमुत्तमम्' को प्रधानता देते भी महेश्वर व जनार्दन को एक ही माना और भगवद् ने भी हरि की स्पष्ट अपकीर्ति की कोई कल्पना नहीं की।

इस कारणों से प्रभावित शिवोपासना का स्वरूप इतना शृंगार-पूर्ण बनाया गया कि आदर्शप्रिय उसे कल्पित समझने लगे, पर संयोगवश १२ वीं शताब्दी के बाद उसका स्थान राधाकृष्ण-भक्ति ने ग्रहण किया। थोड़े समय तक शिव और कृष्ण दोनों समान रूप में शृंगाररस के इष्टदेव बने रहे, पर शीघ्र ही शिव अपने पुरातन रुद्र-रूप में अन्तर्ध्यान हुए और उनके स्थान में कृष्ण अपनी शक्ति राधा के साथ भक्त-मण्डली में रासलीला को अवतीर्ण हुए।

१२ वीं शताब्दी में राधाकृष्ण को जो सम्मान दिया गया, वह सस्कृत-काव्य का, शृंगाररस की दृष्टि से, तीसरा स्वरूप है और हिंदी-साहित्य के भक्तिकाव्य का आरम्भिक, जिसके ज्ञान-निमित्त गोवर्धनाचार्य की 'आर्यासप्तशती' और जयदेव का 'गीतगोविन्दम्' देखना चाहिये। गोवर्धनाचार्य ने अपनी 'आर्या' में शृंगारचरण के पुरातन व नूतन दोनों इष्टदेवों के तत्कालीन स्वरूप का संरक्षण बड़े ही चानुर्य से किया है। मंगलाचरण के प्रथम श्लोक में महादेव द्वारा पार्वती-पाणि-ग्रहण के अवसर का ध्यान करते हुए आचार्य ने कल्पना की—  
अङ्कुरित इव मनोभूर्यस्मिन्मन्मवावशेषोऽपि', फिर महादेव के होंठ में पार्वती के काजल की रेखा देखी<sup>१</sup>। दूषित शृंगार की चरम सीमा है स्त्री के पैरों पर गिरकर गिड़गिड़ाना, जिस सम्बन्ध में चौर कवि ने अपनी प्रियतमा से निवेदन किया था—'चुम्बामि रोदिति भृशं पतितोऽस्मि पादे'; आचार्य ने 'स्मरारातिः' महेश को वसी दश में 'प्रियापादान्ते' भी दर्शन कराया और उसके समर्थन में उनका सकण्टक केतकेपु

से 'स्मरेण निहितः' होना कहा तथा संभ्या करने के समय भी गौरिमुखापिंतमन शिव का विजया द्वारा उपहास कराया<sup>२६</sup> । इतने पर भी मानो दशावर्णन की अपर्याप्तिता के विचार से कवि ने शम्भु के सात्विकोत्पन्न स्वेद से संध्याचन्दन को अञ्जलि-पूर्ति और मानिनी गौरी के चरणों पर महेश के मस्तक स्थापन को भी प्रगट करना आवश्यक समझा<sup>२७</sup> । परचात महेश की ही दशा को प्राप्त विष्णु की भी सुधि लेते हुए पुण्डरीकनयन और श्री में होती अञ्जमिचीली, गाढ़ा-लिङ्गन के कारण श्याम के घटस्थल में थी-कुच-कुङ्कुम की छाप और मधुमिद के कौस्तुभमाल में लक्ष्मी-प्रतिबिम्ब से लक्ष्मी के पुरुषपत् आचरणाभ्यास पर प्रकाश डाला<sup>२८</sup> । इस-यज्ञ से मानो आर्याकार ने शिव व कृष्ण के एक समान शृङ्गारी स्वरूप का प्रमाण दिया और उनके समकालीन शृङ्गारी कवि जयदेव ने 'राधामाधवयोर्यजन्ति यमुनाकुले रहः कलयः' की प्रस्तावना के साथ राधाकृष्ण के शृङ्गार-वर्णन में पूरा यज्ञ किया; जयदेव ने कृष्ण को विष्णु का अवतार सिद्ध कर उनसे<sup>२९</sup> 'मुग्धवधूनिकरे' उतना रास रचवाकर हो शान्ति पाई जितना नृत्य महादेव से उनके पूर्ववर्ती कवियों । करने का धम उठाया था<sup>३०</sup> । तदनन्तर शृङ्गारी कवियों

<sup>२६</sup> आर्यासप्तशती-३, ४ ५; चौरपञ्चाशिका-३६

<sup>२७</sup> आर्यासप्तशती-७, ९ ।      <sup>२८</sup> आर्यासप्तशती-१०, ११, १२

<sup>२९</sup> जयदेव : गीतगोविन्दम् १-१; १-४-"शृङ्गारोत्तरसधमेय-  
[चमैराचार्यगोवर्धनस्पर्धा कोऽपि न विश्रुतेः श्रुतिघरो धोयी कविदमापतिः]"

<sup>३०</sup> A. Coomaraswamy: The Arts and Crafts of India and Ceylon, p. 10—"He is conceived best as the Dancer, whose

ने राधाकृष्ण को शृङ्गार-रस का अक्षय भण्डार हो समझा और वे उन पर तरह-२ की रचनाएँ करते रहे। होड़ में कुछ काल तक शिवोपासकों ने भी काफी मिहनत की और १५ वीं-सदी तक महेश व गौरी के माहात्म्य पर रचनाएँ होती रहीं, पर 'पार्वती-परिणय' में पार्वती-पिता हिमवान् के हो मुख से—  
 "—'आभोगशालि कुचकुड्मलभायताद्या घटोऽवकाशमभि-  
 घाञ्छति संनिरोद्धम,' व 'कुचयुगलं परिषुद्धं यथा यथा'  
 वृद्धमेति तन्वद्गुणाः' द्वारा पुरातन शृंगार-वर्णन की इति हुई और इसका स्थान भाषा-कवियों ने ग्रहण कर राधा-कृष्ण, व गोपियों को रास-रंग-रस दिखाना आरम्भ किया।

विद्यापति का जन्म वैसे ही काल में उस समाज के नितांत निकट में हुआ जिस समाज में राधा-कृष्ण-केलि को पवित्र प्रधानता प्राप्त हो रही थी। बंगाल की रासक्रीड़ा की लहरें बंग-द्वार दरभंगे तक पहुँच रही थीं और मैथिलकवि विद्यापति ने उसकी बढ़ती गति की परख की। एक ओर उनने संस्कृत-साहित्य में शृङ्गाररस का आस्थादन किया, दूसरी ओर उसे व्यवहार में साक्षात् पाया। अथ वह युगेच्छा की उपेक्षा नहीं कर सके और लोकप्रियता के लिये सरस पदों

---

dance is Evolution, Continuation, and Involution :"

शिव का नाम भी 'नटराज' है और इस रूप में ताण्डवनृत्य की दशा की अनेक पुरानी मूर्तियाँ पाई गई हैं। पाण्डुवाक्या (सिलोन) की नटराजमूर्ति और तंजोर की ताण्डवावस्था की तंजोरमूर्ति इसी कोटि की मूर्तियाँ हैं। ७वीं व ८ वीं शताब्दियों की भी ताण्डवनृत्यवाली मूर्तियाँ मिली हैं।

" पार्वतीपरिणयम् १-१४



की रचना में तल्लीन हुए। यही अवस्था उनके समकालीन बंगाल-कवि चण्डीदास को भी थी। युगेच्छा के मामले असमर्थ चण्डीदास के भी पद मैथिलकोकिल के पदों के ही समान हुए, क्योंकि दोनों ने ही तत्कालीन मनोवृत्तियों के अनुसार आचरण किया।

चण्डीदास ने जीव और ब्रह्म के प्रेम व मिलन को अपने पदों में यथतथ स्पष्टतः व्यक्त किया है और उनके अनुसार राधा-कृष्ण का प्रेम जीव-ब्रह्म-मिलन का रूपक अवश्य प्रतीत होता है। राधा के निवेदन 'परेर लाजिया कि आपना पर हय' और 'मरिय तामार आगे दौड़ाइया हउ' जीव के ब्रह्म-प्रेम के ही परिचायक हैं, परन्तु ये उच्च भाव जिस समय व्यक्त किए गए समाज उनसे उन्नी आध्यात्मिक शिक्षा के लिये तत्पर नहीं था क्योंकि काण्ठभट्ट की प्रेम-धर्माग्रों की प्रभाव-मादकता अभी उससे दूर नहीं हो पाई थी<sup>42</sup>, वह वसी दशा में शृङ्गार-तरंग से स्रावित राधा-कृष्ण की मानुषी लीला का अनुरागी हो रहा था, और इसी कारण कृष्ण का तत्कालीन ईश्वरत्व भी मनुष्यत्व की आनन्द-कोटि में आविराज था। "हृवि सती, ना हृवि असती" की शिक्षा देने के समय भी चण्डीदास की दृष्टि से यह प्रगति ओझल न थी, उधर प्रेम की गहरा आध्यात्मिक रूप देनेवाले कवि के उद्गार भी सहजमार्गी प्रेमियों की मधुर रागिनी से पूरी

<sup>42</sup> D C Sen History of Bengali Language and Literature, p 38—"Kanu Bhattacharya—a Buddhist scholar, who lived in the latter part of the 10th. century, was the first apostle of love songs of the Sahajia-cult in Bengal."

सहानुभूति रखनेवाले थे<sup>४३</sup> । वह प्रेमप्रायल्य की अवहेलना नहीं कर सके । श्लीलता-निर्वाह और अपवाद-दूरीकरण के विचार से “ना हवि काहार वस” के उद्घोष के साथ “तिमिर अन्धकार ये हैयाले पार सहज जेनेले से” कहते वह सहजिया के प्रेम में गूढ़तत्त्व-परिदर्शन को तत्पर दृष्ट अवश्य ही, परसहज-प्रेम का भूखा हृदय उससे रुस नहीं हुआ । तब उसे बनने “गोपनपीरिते गोपने राखिवि साधिवि मनेर फाज” की युक्ति बतलाई, तोभी संतोष नहीं हुआ अन्त में प्रीति-प्रायल्य की महिमा उन्हें खुले शब्दों में गानी ही पड़ी<sup>४४</sup> :—

“पीरित-नगरे वसति करिब,  
 पीरिते घाधिव घर ।  
 पीरिति देखिया पडसी करिब,  
 ता यिनु सकल पर ॥  
 पीरित द्वारेर कपाठ करिब,  
 पीरिते घाधिव चाल ।  
 पीरिति आसके सदाइ थाकिब,  
 पीरिते गोँयाव काल ।  
 पीरिति-पलङ्के शयन करिब  
 पीरिति-सिथान माथे ।

<sup>४३</sup> D C Sen History of Bengali Language and Literature, pp 38 39 “In the Sahaja creed of the Vaisnavas, the old doctrines re appeared amongst the masses, and its great exponent Chandidas echoed the sentiments of Kanu Bhatta in his love songs, giving it a far higher spiritual tone than they had ever received from the Buddhists ”

<sup>४४</sup> विद्यापति चण्डीदास, पृ० २२१

पीरिति वालिसे आलिस त्यजिव,  
 थाकिव पीरिते साथे ॥  
 पीरिति-सरसे सिनान करिव,  
 पीरिति-अञ्जन लव ।  
 पीरित धरम, पीरिति करम,  
 पीरिते पराख दिव ॥”

समाज की ऐसी प्रीति-प्रतिष्ठा के वशीभूत राधा व कृष्ण भी चण्डीदास के पदों में प्रेममत्त मिलते हैं। राधा के सौन्दर्य पर चकित कृष्ण सोचा करते हैं—“काहार नन्दिनी, काहार रमणी, गोकुल पमन के। कोन् पुण्य-रत्ने, घल घल सखा, से रमा पारल से।” उनमें कौतुक के साथ वस्तुकता है, वस्तुकता में भरपूर द्वेष है और उधर राधा भी कृष्ण का श्याम नाम सुनकर ही वेसुध है, उसका प्राण व्याकुल है और वह ‘आपन शिर हाम आपन हाते काडिनु काहे करिनु हेन मान’ सोचती हुई भी अपनी वेदशता रोक नहीं सकती। लोक और गुह्यजन के भय के कारण वह अपनी आन्तरिक अवस्था छिपा कर भी नहीं रचना चाहती, -साफ-साफ कहती है—

“सर, केवा शुनाइले श्याम-नाम ।

— कानेर भिनर दिया मरमे पशिल गो  
 आकुल करिल मोर प्राण,  
 ॥ जानि कतेक मधु श्याम नामे आछे गो  
 घदन छाड़िते नाहि पारे ।  
 जपिते जपिते नाम अवध करिल गो,  
 केमने पाइय सर तारे ॥

नाम-परतापे यार पल्लन करिल गो,  
 अंगर परशे किवा हय !  
 ये खाने वसति तार नयाने देखिया गो  
 युवती-घरम कैले रय ॥  
 पासरिते करि मने, पासरा ना जाय गो,  
 कि करिव कि हवे उपाय ।  
 कहे द्विज चण्डीदास कुलवती कुल नाशे  
 आपनार यौवन याचाय ॥”

यह तो चण्डीदास की कल्पना थी, कृष्ण और राधा के प्रेम की कोरी भावना थी । किन्तु जयदेव, विद्यापति जैदेव आदि कवियों ने इस कल्पना को धर्म का पवित्र रूप प्रदान करने में पूरा यत्न किया । अतः राधा का आदर्श अपवाद रहित रहा, कृष्ण के प्रति वैसा प्रेम धर्म माना गया और भक्त राधा-कृष्ण की प्रेमकेलि का कीर्तन कर उस पद को पाने के विश्वासी बने जिस पद के लिए वेद-उपनिषद्-सांख्य-वेदान्त आदि ध्यान-योग-तत्त्वज्ञानादि की आवश्यकता पड़ती थी । धार्मिक दृष्टि से समाज ने कीर्तन को सहज पाया और उसमें मनोरञ्जन की भी पूरी मात्रा देखी, अतः शतशः स्त्रीपुरुष राधाकृष्ण के भक्त हुए और प्रेमवार्त्ता से मोक्ष की अभिलाषा रखने लगे । “पीरिति-साधन बड़ई कठिन” कहने का प्रभाव प्रीति के उपासकों पर दूसरे ही रूप में पड़ा, वे प्रीति को तत्त्व बना प्रेमशास्त्र की गम्भीरता के अध्ययन में दत्तचित्त हुए ।

ऐसी धार्मिक भावना से प्रेरित ईसावाद १५ वीं शताब्दी के आरम्भ में राधा के परकीया आदर्श के अनुसरण में कृष्ण-भक्तियों की एक मुखिया राधा-कृष्ण के भक्ति-प्रचार में

सर्व-समस्त प्रकट हुई। वह क्षत्रिय जाति की एक कुलांगना थी, मीराबाई उसका नाम था। उसने कृष्ण को अपना इष्टदेव बनाया और उनकी भक्ति में लीन हो कट्टर समाज के सारे अपवाद और प्रतिवाद से अपने को पृथक् कर लिया। चण्डीदास की राधा ने कहा था—‘शुनं सखीगण, करिया यतन लये चल निकेतने।’ पर मीराबाई को किसी यतन की भी जरूरत नहीं हुई, उसने अपनी भक्ति से कृष्ण के पास पहुँचने का साहस और संकल्प किया। मीरा के पतिकुल वाले ब्रास देते ही रहे और सम्बन्धियों द्वारा कक्षाघट्ट होती ही रहीं, मीरा ने अपने को कृष्णार्पण कर वैष्णवों की सेवा व तीर्थाटन शुरू कर दिया<sup>४६</sup>। मीरा के नारी-हृदय पर अंकित था—‘सर्वत्र राधिका, सर्वाङ्गे राधिका, सदाई देखिते ताय’ और ‘श्याम से तोमार प्राण’ के शिलोपरान्त मीरा ने कृष्ण से प्रतिज्ञा की थी—‘हियार माभारे राजिव तोमारे सदाई देखिते पावा।’ कृष्ण-प्रेम में राधा से पीछे रहना मीरा को कभी पसन्द नहीं था, वह श्याम को सर्वस्य अर्पण कर चुर्क थी और उसे चण्डीदास की राधा का यह मत भी बात था—

“जाति कुल दिया, आपना निछिया

शरण लइया आछि

लोकरदासि होक्, जाति याय याक

तयु, न छुड़िया दिव।”

<sup>४६</sup>. Wilson: Religious Sects of the Hindus, p. 13.

“she was much persecuted by her husband's family on account of her religious principles, She became the patroness of Vagrant Vaishnavas, and visited in pilgrimage Brindaban and Dwarika.”

मीराने कृष्ण के प्रियतम-रूप की तल्लीनता में अपूर्व आनन्द पाया और श्रीकृष्ण को उपास्यदेव बना उनके भजन से भवपार चतरने की आशा की—‘मीराँ के प्रभु गिरधर नागर, भज चतरो भवपार ।’ मीरा ने प्रभु के कीर्त्तितान की लगन में कुलमान और कुटुम्बियों की सम्मति की कोई चिन्ता न कर अपने जीवन-कर्म को प्रभु के हवाले किया और अपने गुरु रैदास क उपदेशानुकूल ‘नामरत्न अनमोलक धन’ के संरक्षण में आजीवन सतक रही। वह समाज में उदयपुर के महाराणा-कुमार भोज की पत्नी थी, पर धर्मतः वह अपने को ‘प्रभु गिरधर नागर’ की प्राणवल्लभा मानती थी, उल्लेख है कि घचपन से ही वह श्रीकृष्ण को स्वपति चुन चुकी थी, ऐसी दशा में वह क्यों नहीं कहती—‘गिरधर के अङ्ग-प्रङ्ग मीरा बलि जाई ।’ इस प्रकार कवियों द्वारा परकीया नायिका के कल्पित आदर्श को ग्रहण कर वह राधा की भाँति विरह-व्यथा में तड़पती रही—

“मैं विरहिन बैठी जागूँ, जगत सब सोवै री आली ॥टेक॥  
विरहिन बैठी रंगमहल में, मोतियन की लड़ पोवै ।  
इक विरहिन हम ऐसी देखी अँसुवन माला पोवै ॥  
सारा गिण-गिण रैण बिहानी, सुख की घड़ी कब आवै ।  
मीराँ के प्रभु गिरधर नागर, मिल के बिछुड़ न आवै ॥”

कृष्ण-दर्शन को मतवाली मीरा विरह-यातना से चेचैन गाती चलती थी—‘घायल-सी धूमत फिरूँ रे, मेरा दरद न जाने कोय ।’ इस दर्द का कारण उसकी कृष्णप्रीति थी, जिसे स्वीकार कर वह ‘प्रेम-दिवाणी’ हुई और घायल बनो डगर चुहारती फिरी। उसकी दशा पर उपहास और सहानुभूति रखनेवालों

को हमका एक ही उत्तर था—उपहास करनेवालों को कहती कि जिस प्रकार जौहरी की गति जौहरी ही जानता है उसी प्रकार घायल की गति घायल ही जान सकता है तुम क्या जानोगे; महानुभूति दिखलानेवालों से अर्ज करती कि वह जिस दर्द की मारी घन २ डोलती थी हमका हरनेवाला कोई वैद्य ही उसे नहीं मिलता, जयतन उसे यह बँसीवाले साँवलिया गिरिधर कृष्ण नहीं मिलते तब तक हमका दर्द दूर नहीं होने का—

“घायल की गति घायल जाने, की जिन लाई होय ।

जौहरी की गति जौहरी जानै, की जिन जौहर होय ॥

दर्द की मारी घन घन डोलें वैद मिल्या नहि कोय ।

मीराँ की प्रभु पीर मिटैगी जब वैद सँवलिया होय ॥”

घण्डीदास की राधा ने कहा ही था—‘बाहार लागिया, सब तेयागिनु लोक अपयश कय’, मीराँ ने वैसा ही किया । उसने ‘ना हृदि सती ना हृदि असती’ की भाँति कृष्ण प्रेम को सर्वस्य अर्पण कर समोन्न में घोषणा कर दी—‘मेरे तो गिरिधर गोपाल दूमरो न कोई ।’ पर इस प्रेमदेव-चुनाव में उसे त्याग भी कम नहीं करना पड़ा—उसने स्वजनोँ का त्याग किया, लोक का अपवाद उठाया, घर छोड़ा, यातनाएँ भोगी और कुलमान पर पानी फेरा, पर जिस प्रेम-मार्ग पर एक बार पैर रत दिख ये बखसे वह मुड़ी नहीं, ससाहस बढ़ती ही गई । इसे अपने गान में वह आप स्वीकार करती है—

“भाई छोड़्या चंघु छोड़्या छोड़्या सगा सोई ।

साधु संग बैठि-बैठि । लोक-लाज खाई ॥

भगत देख राजी भई जगत देख रोई ।  
 अंसुयन-जल सोंचि-सोंचि प्रेम-बेलि चोई ॥  
 दधि मथि घृत काढ़ि लियो डारि दई छोई ।  
 राणा विप को प्यालो मेज्यो पीय मगण होई ॥  
 अय तो यात फैलि गई जाने सब कोई ।  
 मीराँ राम लगण लागी होणी होय सो होई ॥”

मीरा-गुरु रैदास पर रामानन्द की राम-शिखा का प्रभाव होते भी मीरा को कृष्ण-प्रेम ही सुन्दर जँवा । मीरा के पदों में कहीं २ ‘राम’ पद भी आया है, पर वस्वका प्रयोग राम की भक्ति के कारण नहीं किया गया । ‘प्रभु’ के पर्याय-स्वरूप ‘राम’ का व्यवहार मीरा द्वारा हुआ है और यह भी सम्भव है कि राम के भी भक्तों से मीरा का सम्बन्ध रहा हो । कथोर की भक्ति खण्डनात्मक पद भी मीरा ने रचे और आध्यात्मिक धर्मेन के अनुरूप अविनाशी, देह, संसार आदि पर कुछ बहूगार प्रकट किए; पर तत्कालीन परकीयादर्श ही मीरा में प्रधान रहा । कारण कि राजपुताने के आसपास में नाथ-सम्प्रदाय के आदर्शवत् प्रभाव के अतिरिक्त वृन्दावन व मथुरा की कृष्ण-भक्ति का भी गहरा रंग मीरा के चित्तों पर आ गया था और उस ओर झुकने पर जैसे २ उसे रोकने के यत्न किए गए वैसे २ मीरा साधुओं और मठवासियों के जीवन तथा भजन की ओर आकर्षित होती गई । गृह-जीवन के बंधनों के साथ मीरा का नारी-हृदय समझौता नहीं कर सका, उसने राधा और कृष्ण के आदर्श से नाता जोड़ा और हरि-भजन में मस्त कृष्ण-पति-सेवा द्वारा ईश्वर की आराधना में तत्पर हुआ । कृष्ण-भक्ति-प्राबल्य-युग ने उसकी सहायता की, संत-मण्डली में वह



निर्मय विचरती रही और मरण-पर्यन्त कृष्ण-मिलन की आशा में मगन रही—

“नैण दुस्त्रो दरसन को तरसे, नाम न बैठे साँसड़ियाँ ।  
रात दिवस यह आरत मेरे, कब हरि राखे पासड़ियाँ ॥  
लगी लगन छूटण की नाहीं, अब म्यों कीजे आटड़ियाँ ।  
मीराँ के प्रभु गिरिधर नागर, पूरे मन की आसड़ियाँ ॥”

मीरा के बाद ब्रज-नागर कृष्ण की भक्ति वृद्धि ही पाती गई । ईसावाद पन्द्रहवीं सदी के अन्त में बल्लभाचार्य ने राधा बल्लभी सम्प्रदाय की नाँव दे उसे और सफल बनाया । इनमें शिष्य कृष्णदास पयशहारी, सूरदास, परमानन्ददास और कुम्भनदास प्रसिद्ध राधा-कृष्ण-भक्त हुए और बनने अपनी कविताओं में कृष्ण की लीलाओं का वर्णन किया । इसी प्रकार बल्लभाचार्य के पुत्र चिट्ठलनाथ गोसाईं के शिष्य चतुर्भुजदास छीतस्वामी, नन्ददास और गोविन्ददास के द्वारा भी राधा और कृष्ण की बपासना का प्रचार किया गया<sup>47</sup> । इन आठ शिष्यों के भी कई शिष्य हुए और सभी राधाकृष्ण-सम्प्रदाय को समुन्नत करने में सर्वदा तत्पर रहे । किन्तु काव्यदृष्टि से उनमें सूरदास सर्वश्रेष्ठ रहे और बनने कृष्णचरित्र पर

47. Lalā Sita Rama . Selections from Hindi Literature Book II, p 1. “During the 16th century, this Braja was the home of a school of poets devoted to the worship of that God, founded by the great apostle Ballabha-charj and his son Butthal Nath. Both father and son had four disciples each, grouped under the name Ashtachhap” ५० ४ में नाम) दिये गए हैं ।

अनेक कविताएँ रचकर कृष्ण-लीलाओं को जनप्रिय बनाने का यत्न किया । सूरदास के कृष्णचरित सम्बन्धी जो पद हिंदी में संकलित मिलते हैं उनका मान भी हिंदी-भाषियों में पूरा है ।

सूरदास ने निस्सन्देह अपने पदों में कृष्णभक्ति में तल्लीनता प्रदर्शित की है और कृष्णभक्तों द्वारा उनका एकान्त कृष्ण सेवक माना जाना भी यथोचित है किन्तु इसी कारण भ्रष्ट शृंगार को जो उनके द्वारा प्रोत्साहन प्राप्त हुआ उसकी उपेक्षा भी नहीं की जा सकती<sup>48</sup> । सूरदास का जन्म मुगल-सम्राट् शासन-काल में हुआ और वह स्वयं मुगल दरबार में थे, वहाँ उन्हें विलासमय जीवन का भरपूर दृश्य देखने का प्रयत्न अवसर प्राप्त हुआ । पुनः सूरदास के पिता रामदास सम्राट् अकबर के दरबार में गायक थे, गान द्वारा आशय-दाता का मनोरञ्जन उनका पेशा था । सूरदास का लालन-पालन भी वैसी ही परिस्थिति में हुआ । इसका प्रभाव सूरदास के जीवन पर अवश्य ही पड़ा और सूरदास के

---

48 "I may be excused for mentioning that Sūra Dasa has, for instance, gone to the length of describing the 'rati' of Radha and Krishna, but even then the whole tone and spirit of his descriptions are so thoroughly untainted with sensuality, so free from any tinge of worldly pleasure, so stoically austere in nature, indeed so refreshingly divine, that it is impossible for any sympathetic and discriminating reader to suspect any thing improper in them" 2nd Triennial Report on the search for Hindi Manuscripts Pt Shyambehari Misra & Pt Shukdeva B

विचार भी उससे ग्रहूते नहीं रह सके। कृष्ण-चरित आप ही शृंगार-पूर्ण था, और उसके वर्णन में शृंगार को पूरा स्थान भी मिलता जा रहा था, उस पर सूरदास के विलास-युग-प्रभाव-ग्रस्त विचारों का पानी चढ़ाया गया। फलस्वरूप कृष्ण-चरित-पदों में अनेक ऐसे उद्गार व्यक्त किए गए जिनसे अष्ट शृंगार स्फुटित होकर कृष्ण को ईश्वरत्व की कोटि से नीचे लाने में बड़ा सहायक बना। ईश्वरत्व और आदर्श पर ध्यान करने से अष्ट शृंगार से यचना सर्वथा सम्भव भी था, पर ऐसा करना नायक-नायिका-संभोग-विचरण-रुचि को प्रिय नहीं लगा, पुनः सूरदास को भक्तिभावों की मर्यादा से अति दूर राधा-कृष्ण की ओट में पूर्व काल के शृंगारी कवियों की परम्परा का भी पालन करना था।

“द्विवेदी-भमिनंदन ग्रन्थ, पृ० ६० का १—

“आजु नंदनंदन रंग भरे।

पिबिलोचन सुमिसाल दोवन के, चितरत चित्त हरे।

भामिनि मिले परम सुख पायो, मंगल प्रयम करे।

कर सों करज वरपो कंचन ज्यों, अंजुत वरज धरे।

आलिगन है अघर पान कर, संजन खंज हरे।

हठ करि मान किया नव भामिनि, सब गहि पाई परे।

ले गए पुलिन-मध्य-कालिंदी, रस-चस अनैग भरे।

पुहुष मञ्जरी मुग्धनि माला, अंग अनुराग भरे।

सुरनि नाद सुन बेनु सुधा मुनि, ताप मनसय ओ टरे।”

काळिदास ने निचयःवन्ती का संभोग वर्णन सुले शब्दों में किया था, जयदेव ने इसी ढंग के गीतों द्वारा अपूर्व आनन्द उठाया और विद्यापति ने श्लीलता की सीमा का अतिक्रमण कर अनेक पद कृष्ण, राधा व गोपियों पर रचे। यथा :—

सूरदास ने अपने काव्य का चमत्कार ब्रज को स्वर्ग बनाने, गोपिकाओं का स्नेह दिखलाने और कृष्ण से रासलीला कराने में ही खर्च किया। उनसे धातुकृष्ण द्वारा पूतना, केशी, चक्रासुर आदि के वध और कालीय-दमन के प्रसंग छेड़कर कृष्ण में घोरता भी समाविष्ट की तथा कृष्ण के लोक-रक्षक स्वरूप की व्यंजना का अवसर उपस्थित किया, परन्तु उनसे 'गोप्यः कथं न्वतितरेम तमो दुरन्तम्' की "धारणा से

कालिदास : कुमारसं० ८—

"सस्वजे प्रियमुसोनिपीडनं प्रार्थितं मुखमनेन बाहव ।

मेखलाप्रणयलोलतां गतं हस्तमस्य शिथिलं करोध सा ॥१४॥

ह्लिप्लेशमवपुस्तकादनं व्यथयार्पितनखं समक्षरम् ।

तस्य नष्टिदुरमेरुलागुणं पार्वतीरतमभून्न तृप्तये ॥८३॥"

जयदेव : गीतगो० १२—

"दोर्भा' सषमितः यमोघरभरेणापीदितः पाणिनै-

राविद्धो दक्षनेः क्षताघरपुटः श्रोणोतटेनादितः ।

हस्तेनानामितः कचे ऽधरमुधापानेन सम्मोहितः

कान्तः कामपि तृप्तिमाय तदहो कामस्य वामागतिः ॥१॥

विद्यापति-पदावली—

"सुरतक नामे मुदह दुहे भँखी । पागोल मदन महोदधि र

चुंयन वेरि करह मुख बंका । मिरलह चँदि सरोरुह ।

नीबिबंघ परस चमकि दठ गौरी । जानल मदन भँदोरक चोरी ॥

फुयल बसन हियभुज बाहु सँठि । बाहिर रतन भँवर दँद गँठि ॥"

" श्रीमद्भागवत १०-३९-२९

"यस्यानुरागलब्धिरस्मितवल्गुमन्त्र—

लीलाज्वलोकपरिभ्रमणरामगोचरम् ।

प्रेरित 'तुम यिनु कुअँर कोटि वनिता तजि, सहत मदन की पीर' सदश " प्रेम व विरह के ही वर्णनों की ओर पूरा ध्यान दिया। यही कारण है कि 'सूरदास में कृष्ण की प्रेममयी मूर्ति की ही प्रधानता रही, रामचरितमानस की भाँति उसमें लोकादर्श की ओर ध्यान नहीं दिया गया।' <sup>५२</sup>

सूरदास ने 'चरन कमल बन्दौ हरिराई' कहकर हरि की वन्दना की, कृष्ण को इष्टदेव मान गोविन्द नाम में अपनी भक्ति-दृढ़ता जताई—'गोविन्द सो पति पाय कहा मन अनत लगाये', यामन-अवतार के भेद को याद करते हुए 'अव सत क्यों हारौं जगस्वामी नापौ देह हमारी' द्वारा कृष्ण महिमा का वर्णन किया और 'चारी भुज जाके चारि आयुध निरखि है कर ताउ' कहकर कृष्ण के विष्णु का अवतार होने का विश्वास दर्शाया। पर शृंगार-स्रोत में मज्जन करते ही उनका सारा ज्ञान काफ़ूर हो गया। अब वह मान मनौती की आँख-मिचौली में मोद करने लगे। एक गोपी कृष्ण को दूधर देती है—'ललन तुम्हारी प्यारी आज्ञा मनायो न मानति।' सुनते ही विरह-व्याकुल श्याम सुधिविहीन हो गए, गोपी ने चेष्टा कर होश में लाया और धैर्य दे राधा के पास आई, बोली—“बलो किनि भामिनि कुंज कुटीर”; पर मानवती राधा दस से मस नहीं हुई, तब भूषमार कृष्ण को स्वयं आना पड़ा। मिलन,

नीता रम नः क्षणमिव क्षणदा विना तं

गोप्यं कथं व्रतितरेम तमो दुरत्तम् ॥”

<sup>५३</sup> श्री नल्लिनीमोहन सान्याल : सूर-साहित्य के कुछ अंग, धीणा—\

१९३४ मई, पृ० ५०३

<sup>५४</sup> श्रीरामसुन्दर दास—'सूरदास'

रास, वसन्तोसव, आदि वर्णन में सूरदास को यह भी स्मरण नहीं रहा कि कृष्ण कोई अवतारी पुरुष थे या कोई आदर्श व्यक्ति, या साधारण पुरुष या कोई विषयी स्त्रिय। इनने स्वविचार से काम न ले जयदेव विद्यापति आदि के वसन्तोसव, चिरह, मिलन आदि के वर्णन के सादृश्य में कृष्ण को व्रज-वनिताओं के बीच मनमाना नाच व केलि कराकर आनन्द उठाया। 'देत परस्पर गारी मुदित है, तरुणी बाल सयानी' कह कर एक ओर इनने युवतियों की ग़रब ली तो दूसरी ओर 'करत केलि कौतूहल माधव, मधुरी बानी गावै हो' से मोहन मुरारी की मरम्मत की और ऐसा करने में इनने लोक व शास्त्र के मर्यादातिक्रमण को आपही स्वीकार भी किया—

"सफल सुँ गार कियो व्रजवनिता, नखसिख लोभ लुटानी हो ।  
लोक वेद कुल धर्म बंते की, नेकु न मानत कानी हो ॥  
'माधव नारि, नारि माधव पै, छिरकन चोआ चन्दन हो ।  
ऐसो खेल मचौ वपरापरि, नैदनैदन जगवन्दन हो ॥"

सूरदास की पद-रचना के मुख्य विषय हैं—बालकृष्ण, लीला, माया, राधा, गोप-गोपिका—रास, बंसी। इन पर रचित पदों से स्पष्ट है कि सूरदास श्रीमद्भागवत, यामन-पुराण, ब्रह्मवैवर्तपुराण, गीता, महाभारत और गीतगोविन्द के वर्णनों से प्रभावित हुए। किन्तु ऐसा प्रभाव इन पर किस ढंग में पड़ा यह निश्चित रूप से नहीं कहा जा सकता, क्योंकि कृष्णसागा के प्रमुख आचार्यों से भी सीधा प्रभाव का पड़ना सम्भव है। सूरदास वल्लभाचार्य के शिष्य थे, जिनके प्रति कृतज्ञता प्रकट करते इनने स्वयं कहा है—  
'भरोसो दृढ़ इन चरणन केरो, धीवल्लभ-नखचन्द्र-छटा विनु  
सब जग माँझ आँधेरो।' वल्लभाचार्यजी भागवतपुराण-

मतानुयायी थे और उनने भागवत—मत के साथ विष्णु-स्वामी के सिद्धान्तों का मिश्रण कर अपनी धारणाओं को पुष्ट किया था। सूरदास ने भी अपने गुरु के पुष्टिमार्ग का अनुसरण किया, पर उसीसे संतुष्ट न हो बनने शृंगार-विषय में राधा को भी स्थान दिया, यद्यपि राधा को अपने मत में ब्रह्म-चार्य ने स्थान नहीं दिया था। राधा को पूरा सम्मान ब्रह्मवैवर्त-पुराण में प्राप्त हुआ और ब्रह्म-चार्य के पुत्र विट्ठलनाथ द्वारा वह कृष्णमणि के भीतर प्रमुख रूप में समावृत्त की गई<sup>३३</sup>। गीतगोविन्द में भी जयदेव-कृत राधा-मान का सुन्दर वर्णन विद्यमान था। शृंगारप्रिय सूरदास उससे विलग नहीं रह सके, उनने भी अपने कल्पना-मन्दिर में राधा की मनमोहनी सृष्टि की प्राणप्रतिष्ठा को और तब गुण-रस की सीमा राधा-कृष्ण के स्तवन में दत्तचित्त हुए—‘सुन्दर अथ गुण रस की, सीवाँ सूर राधिका श्याम’<sup>३४</sup>।

सूरदास ने कृष्ण-स्वरूप का वर्णन ब्रह्म, शिव और राम के सहेश करते हुए कृष्ण में ब्रह्म-निरूपण और शिव तथा राम से इनका अनैक्य-सिद्ध करने का यत्न किया है। राधा के साथ शृंगारी कृष्ण के अलावे विष्णु-रूपी कृष्ण, दार्शनिक कृष्ण और वीर कृष्ण के वर्णन संस्कृत

<sup>३३</sup> ईसावाद २री शताब्दी के सातवाहन की ‘गाथासप्तशती’ के एक श्लोक (१-८९) में राधा को वर्णन मिलता है, पर वह क्षेपक कहा जाता है क्योंकि उस काल के अन्य ग्रन्थ में राधा का उल्लेख नहीं मिलता। पञ्चाङ्गपुर के उत्खनन से पहले का राधाकृष्ण-भगवन्धो कोई प्रमाण नहीं मिलता।

<sup>३४</sup> सूरसागर—स्कं १०, पद २१

ग्रन्थों में सूरदास के पूर्ववर्ती कवियों ने किए थे और शुरु में कृष्ण-भक्त कृष्ण को उन गुणों के साथ स्मरण किया करते थे। अतः सूरदास को भी उस श्रुति की रक्षा करनी थी और उनसे की भी। बनने सकल-तत्त्व को गोपाल का अंश माना, उन्हें त्रिमूर्तियों का मूल कहा, और हरि को ही जग का ठाकुर स्वीकार किया<sup>१५</sup>। फिर 'रुद्राणां शंकर-श्चामि' पर ध्यान दे कृष्ण में शिवरूप की समता का दर्शन कराना आरम्भ किया, 'उने पदों में व्यक्त किए—'सीस पर धारे जटा मनु रूप किय त्रिपुरारि', 'मुन्ड माला मनो हर गर ऐसि शोभा पाइ', 'भालशशि मनो भालते लै वर धख्यो त्रिपुरारि'<sup>१६</sup>। आगे कृष्ण-लीला वर्णन-क्रम में कृष्ण के साथ राम को भी उनसे विष्णु का अवतार स्वीकार किया, क्योंकि उनसे पूर्व ही रामानन्द ने रामभक्ति पर उपदेश दिए थे और रामभक्ति के उपासक भी समाज में विद्यमान थे। किन्तु 'जन्म जन्म युग युग यह लीला प्यारी जानि लई' के अनन्य भक्त होने के कारण वह राधा के चरणों से दूर नहीं जा सके, वह राधा को समझाते रहे—'सुन राधिके सोहि माधो सौं प्रीति सदा चलि आई' और 'ब्रज उपासक कान्ह राधा को' जानकर भी 'रस रास रीति सुख' के आस्वादन में तल्लीन रहे<sup>१७</sup>। जिस

<sup>१५</sup> सूरसागर ४-४—'विष्णु रुद्र विधि एकाई रूप', पद १०—'विष्णु शिव ब्रह्म मम रूप सारी', पद ३० 'हरि सो ठाकुर और न जन को।'

<sup>१६</sup> सूरसागर-पद ४८, ४९

<sup>१७</sup> सूरसागर-पद २०, ४१—'कृष्ण-भक्ति दीजै श्री राधे सूरदास चलिहारी', पद १५, पद २९, पद ९१—'सूरदास रस रास रीति सुख बिन देखे आवै क्यों आई'



प्रकार सूर की राधिका के साथ हरि घृन्दावन में रास-क्रीड़ा में रात-दिन सदा एकरंग लीन रहे, "वही प्रकार रास के वर्णन में रस-मद-विभोर सूर शोक्त-मर्यादा व ज्ञान-योग से सर्वदा अनभिज्ञ रहे"। उनसे कृष्ण से मनमाना रास कराया, कभी उन्हें राधा के संग विहार में उन्मत्त दिखलाया और कभी किसी अँखलगी गोपिका के रंग-रस में मत्त प्रस्तुत किया। ऐसी चेष्टा से उनसे शृंगार को ही शीघ्रतः नहीं बनाया, अपने आराध्यदेव के पवित्र चरित्र को भी अति दुषित किया।"

"सूरसागरवली १०६९—"घृन्दावन हरि यदि विधि क्रीडत सदा राधिका संग । भोर निसा कबहुँ नहि जानत सदा रहत एक रंग ॥"

"संक्षिप्त सूरसागर : वियोगी हरि, पद ४४०—"योग सों कौने श्री हरि पाये, कोई योग सुनत रह ऊँघो मूर दयाम मन भाये", पद ४०१—"योग भक्ति की दाया देखियत बहुँ दिसि लाइ दये", पद ४१७—"सूर वही निज रूप दयाम को है मन माँह समान्यो", पद ४२९—"सूर योग की कथा बहाई, शुद्ध भक्ति गोपीजन पाई।"

६) यथा—१) दयाम कर भामिनि मुख सँवारेउ ।

यसन तन दूरि कर, सबल भुज अंक भरि,

काम रिस धाम पर निदरि मारेउ ॥

अघर दसननि भरे, कटिनि कुच उर लरे,

परे सुख सेज मन एक दोऊ ।

मनो कुम्हिलाय रहे मैन से मल्ल दोउ,

कोक परबीज घटि नाहिँ कोऊ ॥

२) ठाढ़े नन्दद्वार गोपाल ।

बोली लीन्हो देखि ललिता सैन दै तत्काल ।

सम्भव था कि शृंगार की काव्य कल्पना दौड़ान में सरदास और भी आगे निकल जाते यदि उस समय का एक प्रतिबन्ध उनकी गति पर न होता और वसी प्रतिबन्ध के कारण वह वैसी भ्रष्ट गति को प्राप्त भी नहीं हो सके जो पीछे के स्फुट काव्यों में कृष्ण की लीला पर रचना करनेवाले शृंगारी कवियों द्वारा वपस्थित की गई। वह प्रतिबन्ध था अरुवर का आदर्श प्रेम और धर्मानुरागिता। अकबर के दरबार में विद्या का मान था और नीतिज्ञ एवं धर्मज्ञ विद्वान् भा विद्यमान थे। इसीसे शृंगार की गति के प्रतिकूल अशुद्ध रहीम की रुचि हिंदी में नीति के दोहे रचने की ओर हुई। पर कवियों के मस्तिष्क में उस समय शृंगार-प्रेम ऐसा घसा बैठा था कि नीति-प्रियता की गति प्रबल नहीं हो सकी, कृष्ण का वर्णन ही कवियों को प्रिय रहा। आगे चलकर रासलीला, केलिवर्णन, विरह-व्यथा, मिलन-सुख आदि पर फुटकर कविताएँ रचते २ शृंगारी कवियों ने कृष्ण को मनोरजन का मसाला ही बना लिया और वे जैसा चाहते उन्हें गोपियों तथा राधा के बीच वैसा ही नचा लेते। ऐसा करते समय कृष्ण के घोर आंगिरस

हंसत गये हरि गेह ताके कोठ न जानत भौर ।  
मिछी हरि को लाय उर भरि चापि कठिन कठोर ॥  
कह्यो मेरे धाम कबहुँ क्यों न आवत इयाम ?  
सूर प्रभु कहि आशु नागरि आइहैं हम याम ।

“ Lala Sita Rama Hindi selections, B V, p 11

“Another noteworthy fact is that the hero and heroine in almost all cases are Krishna and Radha

, all offences in the Code of Love are committed by them and are committed on them These

सम्भव था कि शृङ्गार की काव्य-कल्पना-दौड़ान में सुरदास और भी आगे निकल जाते यदि उस समय का एक प्रतिबन्ध उनकी गति पर न होता और उसी प्रतिबन्ध के कारण वह वैसी भ्रष्ट गति को प्राप्त भी नहीं हो सके जो पोछे के स्फुट काव्यों में कृष्ण की लीला पर रचना करनेवाले शृङ्गारी कवियों द्वारा उपस्थित की गई। यह प्रतिबन्ध था अकबर का आदर्श प्रेम और धर्मानुरागिता। अकबर के दरबार में विद्या का मान था और नीतिज्ञ एवं धर्मज्ञ विद्वान् भा विद्यमान् थे। इसीसे शृङ्गार की गति के प्रतिकूल अशुद्ध रहीम की रुचि हिंदी में नीति के दोहे रचने की ओर हुई। पर कवियों के महिम्न में इस समय शृङ्गार-प्रेम ऐसा घसा बैठा था कि नीति-प्रियता की गति प्रबल नहीं हो सकी, कृष्ण का घर्षण ही कवियों को प्रिय रहा। आगे चलकर रासलीला, केलिघर्षण, विरह-व्यथा, मिलन-सुख आदि पर फुटकर कविताएँ रचते शृङ्गारी कवियों ने कृष्ण की मनोरञ्जन का मसाला ही बना लिया और वे जैसा चाहते उन्हें गोपियों तथा राधा के पीछे वैसा ही नचा लेते। ऐसा करते समय कृष्ण के घोर आंगिरस

हँसत गये हरि गेह ताके कोउ न जानत और ।

मिली हरि की लाय तर भरि चापि कठिन कठोर ॥

क्यों मेरे धाम कबहुँ क्यों न आवत श्याम ?

सूर प्रभु कहि आउ नागरि आइँ हम याम ।

42, Lala Sita Rama Hindi selections, B. V, p. 6  
Another noteworthy fact is that the hero and heroine in most all cases are Krishna and Radha . . . . .  
.... , all offences in the Code of Love are committed by them and are committed on them. These

प्रकार सूर की राधिका के साथ हरि वृन्दावन में रास-क्रीड़ा में रात-दिन सदा एकरंग लीन रहे, " वसी प्रकार रास के वर्णन में रस-मद-विभोर सूर शोल-भर्यादा वृद्धान-योग से सर्वदा अनभिज्ञ रहे<sup>१०</sup>। उनसे कृष्ण से मनमाना रास कराया, कभी उन्हें राधा के संग विहार में उन्मत्त दिखलाया और कभी किसी अश्वत्थगो गोपिका के रंग-रस में मत्त प्रस्तुत किया। ऐसी चेष्टा से उनसे गूंगार को ही योभत्स नहीं बनाया, अपने आराध्यदेव के पवित्र चरित्र को भी अति दूषित किया।<sup>११</sup>

<sup>१०</sup> मूरसारावली १०६९—“वृन्दावन हरि यहि विधि क्रीडत सदा राधिका संग । मोर निसा कबहुँ नहि जानत सदा रहत एक रंग ॥”

<sup>११</sup> संक्षिप्त सूरमांगर : वियोगी हरि, पद ४४०—‘योग संग’ कौने थी हरि पाये, कोहै योग सुनत रह ऊधो सूर दयाम मन भाये’, पद ४०१—‘योग भक्ति की दाया देखियत चहुँ दिसि काहू दये’, पद ४१०—‘सूर उहै निज रूप दयाम को है मन मोह समान्यो’, पद ४३९—‘सूर योग की कथा बहाई, शुद्ध भक्ति गोपीजन पाई ।’

<sup>१२</sup> यथा—१) दयाम कर भामिनि मुख सँवारेड ।

यसन तन दूरि कर, सबळ भुज अंकु भरि,

काम रिस काम पर निदरि मारेड ॥

भयर दसननि भरे, कटिन कुच ठर लरे,

परे मुख मेज मन एक दोऊ ।

मनो कुम्हिलाय रहे मैन मे मन्ड दोड,

झोड परबोण धटि नाहि कोऊ ॥

२) दादे नन्दद्वार गोपाल ।

समय था कि शृंगार की काव्य कल्पना दौड़ान में सरदास और भी आगे निकल जाते यदि उस समय का एक प्रतिबन्ध उनकी गति पर न होता और उसी प्रतिबन्ध के कारण वह वैसी अष्ट गति को प्राप्त भी नहीं हो सके जो पीछे के स्फुट काव्यों में कृष्ण की सोला पर रचना करनेवाले शृंगारी कवियों द्वारा उपस्थित की गई। यह प्रतिबन्ध था अकबर का आदर्श प्रेम और धर्मानुरागिता। अकबर के दरबार में विद्या का मान था और नीतिज्ञ एवं धर्मज्ञ विद्वान् भा विद्यमान थे। इसीसे शृंगार की गति के प्रतिकूल अनुल रहीम की रुचि हिंदी में नीति के बोधे रचने की ओर हुई। पर कवियों के मस्तिष्क में उस समय शृंगार प्रेम ऐसा घसा बैठा था कि नीति-प्रियता की गति प्रयत्न नहीं हो सकी, कृष्ण का घर्षण ही कवियों को प्रिय रहा। आगे चलकर रासलीला, केलिघर्षण, विरह व्यथा, मिलन-सुख आदि पर फुटकर कविताएँ रचते २ शृंगारी कवियों ने कृष्ण को मनोरंजन का मसाला ही बना लिया और वे ऐसा चाहते उन्हें गापियों तथा राधा के बोध वैसा ही मचा लेते। ऐसा करते समय कृष्ण के घोर आंगिरस

हंसत गये हरि मेह ताके कोठ न जानत भीर ।

मिछी हरि को लाप ठर भरि चापि कठिन कठोर ॥

कहौ मेर घाम कबहुँ क्यों न आवत दयास १

सूर प्रभु कहि आशु नागरि आइहैं हम यास ।

<sup>22</sup> Lala Sita Rama Hindi selections B V, p 6

'Another noteworthy fact is that the hero and heroine in almost all cases are Krishna and Radha

, all offences in the Code of Love are omitted by them and are committed on them These

का शिष्य, महाभारत का चोर नीतिज्ञ, गीता का दर्शनज्ञ होने, और विष्णु भगवान् के अवतार होने का जरा भी ध्यान रुकियों को नहीं रहता। किन्तु भारतीय समाज के 'सम्भवामि युगे युगे' का निश्चित नियम इस प्रवृत्ति को और अधिक सह नहीं सका, उसने शीघ्र ही इसके विरोध में सुधारक महाकवि गोस्वामी तुलसीदास को हिन्दू समाज में अग्रणी कर शान्ति की साँल ली। अपने आस्तिक ईश्वरभक्त समाज के समक्ष केलि-कीर्तन के स्थान में आदर्श काव्य को प्रस्तुत कर रचना रुचि में भेद पैदा करना गोस्वामीजी का उद्देश्य हुआ। उस उद्देश्य की पूर्ति के लिये गोस्वामी ने अपने रामचरित-मानस नामक महाकाव्य में मर्यादापुरुषोत्तम राम के अवतार का विस्तृत वर्णन किया और इनके आदर्श द्वारा हिन्दूजीवन के अश सार्वभौमिक प्रेम को मोक्षदायी प्रतिपादित किया<sup>63</sup>।

Later writers pretended that by describing in their verses these amorous pranks which were, it must be said, creations of their brain, they worshipped Krishna and Radha. Even the great Dās says—राक्षि है मुकवि तोपै जानौ कविताई ना तो राधिका कन्दाई सुमिरन को बहानो है।”

<sup>63</sup> G. A. Grierson The Modern Vernacular Literature of Hindustan, p. 40 “But what is most remarkable in it, in an age of immorality, when the bounds of Hindu Society were loosened and the Mughal Empire being consolidated, was its stern morality in every sense of the word. Other Vaishnava writers, who inculcated the worship of Krishna, too often debased their muse to harlotry to attract the hearers.

राम के ईश्वरत्व को समाज में प्रतिपादित करने के पूर्व गोस्वामी ने अपने समाज, राष्ट्र और धर्म की तत्कालिक परिस्थिति पर एक गवेषणात्मक दृष्टि डाली। उनकी आँखों ने आर्यसंस्कृति को रसातल की ओर नीच गति से जाते, वर्णाश्रम-धर्म की सीमा का उल्लंघन होते, वैदिक मर्यादा नष्ट होते और भारतीय भक्ति का आदर्श नष्ट होते देखा। उनका हृदय खोभ से और भी भर गया जब उनमें एक और छद्म भक्तों द्वारा सामाजिकमर्यादा-मूल पर ही कुठाराघात करने वाली भक्ति का जोरदार प्रचार होते देखा और दूसरी ओर 'अशुभ भेष-भूषा' धारण कर 'मच्छामच्छ के अविचारी' जिसों द्वारा तंत्र-मंत्र के मान प्रसार का नीरिक्षण किया। तब समाजहितार्थ वह ध्यानस्थ हुए और बोध होने पर वनने विषेक के आलोक में उस अनुपपाणि राम का दर्शन किया, जिसकी पतितपावनी भक्ति से हिन्दू जाति के बन्धन का संकल्प रामानन्द ने किया था। किन्तु इस समय तुलसीदास को उस राम के स्वरूप पर विशेष विचार करना था, क्योंकि सुफियों व योगियों के उपदेश से राम का चरित्र निर्गुण मत से प्रभावित हो रहा था, संतों द्वारा रामानन्द के राम निर्गुण हो रहे थे और कबीर ने घोषणा कर दी थी—  
“दशरथ सुत तिहुँ लोग बखाना, राम-नाम को मरम है आना।”  
कट्टर मर्यादावादी गोस्वामी ने इन सबों के प्रत्युत्तर के साथ राम की एक आदर्श कथा का दब निश्चित किया और उस कथा में वनने सर्वव्यापी परब्रह्म राम के

But Tulsi Dās had a nobler trust in his countrymen, and, that trust has been amply rewarded !”

साथ उनकी सती साध्वी धर्मपत्नी जगन्माता सीता व नामोच्चारण को कलिकालग्रस्त जीवों के मोक्ष का केवल सहज सुन्दर साधन बतलाया। राधा-कृष्ण की लीला के स्थान में उनने उन्हें सीता-राम की कथा को समाज के सामने इस ढंग से रखा कि उसे मानव समाज सादर अपने व्यावहारिक जीवन का आदर्श बना सके। उस राम कथा को महिमा बतलाते उनने उस आदर्श के रहस्य को भी बड़े ही सुन्दर ढंग से व्यक्त किया—

‘बुध विभ्राम सकल भय-रजनि, राम-कथा कलि-कलुप-विभंजनि  
राम-कथा कलि पद्मग भरनी, पुनि विवेक-पावक कह्य अरनी।  
राम-कथा कलि कामद गाई, सुजन-सजीवनि मूरि सुहाई।  
सोइ बसुधा तल सुधातरंगिनि, भयभंजनि भ्रम भेकभुञ्जनि।  
राम-चरित चित्तमनि चारु, संत सुमति-तिथ सुमग सिंगारु।  
लगमंगल-गुन-प्राप्त राम के, दानि मुकुति धन धरम धाम के।

“सीता-राम के सम्बन्ध में तुलसीदास ने मर्यादा का कहीं भी भतिक्रम नहीं किया, यरंच जिस किसी स्थान में भग्न किसी कविने ऐसा किया भी था उसे भी शीलगुणयुक्त बनाया। जैसे-जयंत की कथा, जिसका वर्णन करते कालिदास ने लिखा था—

“ऐन्द्रिः किं न सैस्त्वस्या विददार स्तनौ द्विजः।

प्रियोपभोगच्छिद्ये पौरोभाष्यमिवाचरन् ॥” श्रृंगार १२-२२

किन्तु सीता के स्तनद्वय का उल्लेख तक गोस्वामी को प्रिय नहीं हुआ, उनने मम्मट के नियम ‘रतिः सम्भोगद्वाररूपा उत्तम-देवतादिष्ये न वर्जनीया’ का पालन किया और संसार-माता जानकी से सम्बन्ध रखनेवाली इस घटना का वर्णन करते हुए इस स्थल का उल्लेख भी विचित्र प्रतिभा के साथ किया—

“सीता चरन चोच इति भावा, महामंद मति कारण काशा।”



सदगुरु ज्ञान विराग जोग के विबुध वैद भव भीम रोग के ।  
जननि-जनक सिय-राम-प्रेम के, बीज सकल व्रत-धरम तेम के ।  
समन पाप-संताप सोक के, प्रिय पालक पर-लोक लोक के ।  
सचिय सुभद्र भूपति पिचार के, कुम्भज लोभ-उदधि अपार के ।  
राम-कोह-फल मल-करि-गन के, केहरि-साधक जन-मन मन के ।  
हान मोह मत दिनकर-कर से, सेवक सालि-पाल जलधर से ।  
सुकवि सरद नभ मन उडुगन से, राम भगत जन जीवन धन से ।

कुपथ कुतर्क कुचालि कलि, कपट दम्भ पाखण्ड ।

दहन राम गुन ग्राम जिमि, ईधन अनल प्रचण्ड ॥

राम चरित राकेस कर, सरिस सुपद सब काहु ।

सत्जन कुमुद चकोर चित, हित विसेपि बड़ लाहु ॥”

ऐसी महिमावाली रामकथा के प्रचार में गोरवामी ने चेष्टा भी कम नहीं की, उन्ने पाण्डित्य एवं विवेक की यथोचित सहायता लेते हुए 'निबिध दोष दुष्ट दारिद्र्य दाघन, कलि कुचाल तुलि कलुष नसावन' में समर्थ रामचरितमानस की रचना की । जिस प्रकार समाजशास्त्र-वेत्ता दर्शनशरीर गीता लेखक ने संस्कृत में श्रीमद्भगवद्गीता की रचना करते समय अपने समय तक के सारे ईश्वर-सम्बन्धी विचारों पर समन्वयात्मक, चिन्तन कर समाजचिन्तन के लिए निष्काम कर्मनय की शिक्षा दी थी, उसी प्रकार कलिकालदुर्गति-ग्रस्त हिन्दू-समाज के उत्कर्षार्थ संहिता से राधाकृष्ण-भक्ति प्रचार तक । मुख्य आर्य-सिद्धान्तों पर तर्क करते हुए तुलसीदास ने योधापुरी में संवत् १५३१ के चैत्र शुक्ल ६ मङ्गलवार को “

“ तुलसीदास : रामचरितमानस, आलकाण्ड

‘रामचरितमानस’ की रचना आरम्भ की। समाप्त कर लेने पर इस रामभक्ति-महाकाव्य के सम्बन्ध में यथार्थतः व्यक्त किया—

“पुण्यं पापहरं सदा शिवकरं विज्ञानभक्तिप्रदं  
मायामोहमलापहं सुविमलं प्रेमान्बुधैः शुभम् ।  
श्रीमद् रामचरित्रमानसमिदं भक्त्यायगाहन्ति ये  
ते संसारपतङ्गघोरकिरणैर्दहन्ति नो मानवाः ॥”

रामचरितमानस की रचना के समय भारतीय ईश्वरवाद के तारतम्य में भक्ति का प्राबल्य था, शैव शिव की उपासन को उत्तम समझते थे और वैष्णव राधाकृष्ण की भक्ति को इन दो दलों के बाहर मतमतान्तरों की तृतीयांश रही थी। वैदिक विचार अपना बल खो चुके थे और पौराणिक धारणाओं की भिन्नताएँ समाज में धार्मिक अनैक्य की जड़ सुदृढ़ कर रही थीं। उपदेशक ‘पर उपदेश कुशल बहुतरे’ को चरितार्थ कर रहे थे और पण्डित का लक्षण हो रहा था—‘पण्डित सोइ जो गाल यगावा।’ साधु-संतों की अवस्था थी—‘मिथ्यारम्भ दम्भरत जोई, ताकई संत कहहि सब कोई।’ ऐसी दशा में गोस्वामी ने काव्य द्वारा कोरा मनोरंजन करना उत्तम नहीं समझा, उनसे कवि होकर समाज को सुधारमय आदर्श का न्यामृत का पान कराना विचारा। एतदर्थ अपने आस्तिक बुद्धि की परमावश्यकता समझ कर ईश्वर-भजन को और समाज को आकर्षित करने का यत्न आरम्भ किया। उन्हें विश्वास था कि—‘बिनु हरि भजन न भव तरहि, यह सिद्धांत अपेक्ष’, क्योंकि ईश्वरवाद के सर्वप्रिय होने के अतिरिक्त उसका सच्चा स्वरूप समाज के हितकारक होता है। अतः पहले सर्व

प्रथम अज अविनाशी परब्रह्म के अवतार राम की भक्ति-धेष्टत को समझाया—

“सिच अज मुक सनकादिक नारद,  
 जे मुनि ब्रह्म विचार विसारद ।  
 सयकर मत यग-नायक एहा,  
 करिय राम-पद-पंकज नेहा ।  
 स्मृति पुराण सय ग्रंथ कहाही,  
 रघुपति-भगति यिना सुखनाही ।  
 नृपा जाइ यह मृगजल पाना,  
 बह जागहि सससीस बिखाना ।  
 ग्रंथकार बह ससहि नसावह,  
 रामविमुख न जीव सुख पावह ।  
 .इम तें अमल प्रगट यह होई,  
 विमुख राम सुख पाव न कोई ।”

गोस्वामीजी के सामने समाज में इंश्यरोपासना का मुख्य साधन अपने इष्टदेव का नाम-जाप माना जा रहा था और मतों में नाम-कीर्त्तन की ही प्रधानता थी, कृष्णभक्त भी राधाकृष्ण के नामोच्चारण को सर्वसुखदाता समझते थे । नाम-रटन में जन-विश्वास था और उसका विरोध सफल भी नहीं हो सकता था, क्योंकि पुराणकारों द्वारा इसे धर्म का निश्चित स्वरूप दिया जा चुका था । इस हेतु गोस्वामीजी ने भी उसी का मण्डन किया । उनसे विष्णुपुराण के— ‘यदाप्नोति तदाप्नोति कलौ श्रीहरि-कीर्त्तनात्’ और पद्मपुराण के ‘न तत्पुराणं न हि यत्र रामो यस्यां न रामो ॥ च संहिता सा’ के अनुकूल ‘कलियुग केवल नाम अधारा,’ ‘नाम-प्रताप

प्रगट कलिमादों' और 'एक अधार' रामगुन जाना' व्यक्त कर राम-भजन-सम्बन्ध में उपदेश किया—

“धर्म कल्पद्रुमाराम हरिधाम-यधि संवल मूलमिदमेव एकं ।  
भक्ति-धैर्य-विद्यान-सम-दम नाम आधीन साधन अनेकं ।”

राम-भजन-माहात्म्य और राम-भक्ति-श्रेष्ठता के समझाने में गोष्पामी ने राम-कथा के सात खोपान किए और राम-चरितमानस में उन्हीं के अन्तर्गत ज्ञान-धर्म-व्यवस्थित राम-भक्ति का निरूपण अनेक युक्तियों के साथ किया। राम के सम्बन्ध में उनसे सिद्धान्त बनाया—“यह राम दशरथपुत्र है, विष्णु है, परब्रह्म है, निर्गुण है, सगुण है, उसका निर्गुण रूप ही निश्चिन स्वरूपवाला होने के कारण सुलभ है, पर सगुण अगम व ज्ञानाचरितवाला होने के कारण मुनिमन को भी भ्रम में डालनेवाला है।” इसे स्पष्टतः समझाने में धनने ज्ञानियों के लिए ज्ञान-मार्ग और जनसाधारण के लिए व्यवहार-मार्ग का अनुसरण किया और उन दोनों नयों पर चलते हुए दधि, पदोपदेश और अनुभव को नीन फोटि के प्रमाण स्वीकार किए। तदनन्तर वैदिक प्रसादा, ज्ञान-भक्ति में भेद, राधाकृष्ण-भक्ति के सिद्धान्त-सूत्र, सीताराम की आदर्श भक्ति, और शिव-राम में अनेकता के प्रसंग उठा कर यथाक्रम सुन्दर शिक्षाप्रद संवादों में “राम-भक्ति का निरूपण किया और

“राम० शल०—“सुनि सुंदर संवाद वर, विरचे पुदि विचार ।  
वेह पुदि पावन सुभय सर, घाट मनोहर चार ॥”

इस दोहे के ‘चार’ शब्द का पाठ कुछ संस्करण में ‘चारि’ है और उससे कुछ लोग मानस में ‘चार’ संवादों के होने की कल्पना करते हैं, परमानस के संवादों पर विचार करने से यह कल्पना मान्य प्रतीत नहीं

उसकी धेष्ठता प्रतिपादित की। गोस्वामीजी के सभी ग्रन्थों में उनका यही लक्ष्य रहा और इसीकी पूर्ति में उनने अपनी काव्य-प्रतिभा प्रदर्शित की। इस लक्ष्य से यह साफ भलकता है कि गोस्वामीजी को न द्वैतवाद से प्रेम था, न यह अद्वैतवाद या विशिष्टाद्वैतवाद की दार्शनिक मोर्चासा को कदापि कटिबद्ध हुए<sup>१०</sup>। उन्हें गीताकार की भाँति भिन्न भिन्न विचारों पर प्रकाश डालते हुए इंस्वरभक्ति के शुद्ध आदर्श द्वारा समाज का कल्याण करना अभिप्रेत था और इसमें यह सफल भी हुए।

वैदिक मर्यादा की रक्षा के विचार से तुलसीदास की रचना संस्कृत के प्रसिद्ध नाटककार भवभूति के साथ की जा सकती है। भवभूति ने राम का चरित वर्णन करते हुए तांत्रिक

होती,

न वहाँ 'चारि' पाठ ही शुद्ध जान पड़ता है। उत्तरकाण्ड के 'चारि चार मोरे मन भाये' में 'चार' और चार भर्भवाले 'चारि' के स्पष्ट प्रयोग विद्यमान हैं।

१०. Selections from Hindi Literature, Book III के पृ० XI में डा० सीताराम ने लिखा है—“A close study of the Ramcharitmanasa will show that Sivein the book represents Sankara, Lakshmana is Ramanuja and Bharath is a personification of Ramanand.” पर इस पर पूरा प्रकाश नहीं नहीं डाला गया है, जिसके अभाव में और गोस्वामीजी के सिद्धान्त पर विचार करते हुए यह कल्पना मान्य नहीं जँचती। रामचरितमानस के पात्र गोस्वामीजी के पूर्ववर्ती दार्शनिक सुधारकों के प्रतिरूप कदापि स्वीकृत नहीं किए जा सकते, यद्यपि उनके मर्तों पर विचार अवश्य ही यत्र तत्र मानस में किया गया है।

धारणाओं पर वैदिक विचारों का प्राचल्य स्मर करने का प्रयत्न अपने नाटकत्रय में वैदिक समाजादर्श-चित्रण द्वारा किया था और समाज-चित्रों में वैदिक सिद्धान्तों के चित्र को पवित्र और ऊँचा करके दिखलाते हुए उनसे वीरचरित में अलका के मुँह से राम-महिमा पर कहलाया था—“परमार्थ-दर्शी निद्धान्त है कि गमचन्द्र साक्षात् परमेश्वर हैं और सीता त्रिगुणान्तिका प्रकृति हैं, साधुओं के रक्षार्थ ये भूतल पर स्वयं अवतीर्ण हैं” ।” यह भाव तुलसीदास को अति प्रिय लगा, और उनसे मानस में रामचरित गाते हुए भवभूति के इस सिद्धान्त का अ स्मरण किया, बल्कि वैदिक संस्कार-घर्णन का काम ठीक वैसा ही रक्खा जैसा ‘उत्तर-चरित्र’ और ‘वीर-चरित’ में भवभूति ने रक्खा था। राम और सीता के विषय में ‘रैफ रमित परमान्मा, सह अकार सियरूप’ के अतिरिक्त स्थान २ पर राम को परमधामस्थ परमपुरुष कहा गया। पर उस सर्वोपरि ‘परम पुरुष परधाम नर’ राम के पौराणिक चरित्र में घेद का भी पूरा सम्बन्ध रक्खा गया। और पौराणिक युग में होते भी गोस्यामीजी की अनेक पन्थों की कल्पना पर आजी-वन खेद रहा—‘तेहि न चलहि नर मोहयस, कल्पहि पन्थ अनेक’ जूतके सामने से जो युग बीत रहा था उसमें न वैदिक घर्णाश्रम का मान था, न धृति-मत का पालन, बल्कि ‘धृति-विरोध-रत सय नरनारी’ की अवस्था थी। उस दुरवस्था से समाज को मुक्त करनेवालों का भी दर्शन दुर्लभ था, क्योंकि ऐसा करने

“ वीरघात —

“इदं हि तत्त्वं परमार्थमाजगुह्यं हि साक्षात् पुरयः पुराणः ।  
त्रिधा विमिश्रा प्रकृतिः विद्वेया त्रानुमुवि स्वेन सप्तोऽवतीर्णा ॥”

वाले शानो-वैरागो स्वयं वेदमार्ग से विचलित दिपाई देते थे—  
'निराचार जो श्रुति पथ त्यागी, कलियुग सोइ शानो वैरागो ।'  
इसीका फल था कि समाज के लोग दुःखी थे—'करहि पाप  
पावहीं दुष्ट, भय रुज सोक वियोग' और लोगों का ध्यान  
वैदिक कृत्यों की ओर आकर्षित करने के निमित्त गोस्वामी  
ने अवतारी परब्रह्म मर्यादापुरुषोत्तम श्रीराम के जातकर्म,  
नामकरण, चूडाकरण, उपनयन, गुरुगृहगमन आदि वैदिक  
संस्कार कराए और शिव-पावती-विवाह, सीतास्वयंवर तथा  
गीतावली में वाल्मीकि-आश्रम में वेद-विधानों के उल्लेख  
किए। लोगों के रोगदुःख-नाश का सम्भव उपाय बतलाते हुए  
उनने रामराज्य-वर्णन में अपनी वैदिक-प्रथा-प्रियता का स्पष्ट  
उल्लेख भी किया—

"वर्णाश्रम निज निज धरम, निरत वेद पथ लोग ।

चलहि सदा पायहि सुखहि, नहि भय शोक न रोग ॥

वैदिक वैदिक भौतिक तापा, रामराज्य काहुहि नहि व्यापा ।

सय नर करहि परस्पर प्रीती, चलहि स्वधर्म निरत श्रुति नीती ।"

ज्ञान और भक्ति के लक्षण समझाने में तुलसीदास ज्ञान-  
वाद के अत्युन्नत पुरातन स्वरूप को भूल नहीं सके, जिनने  
जनप्रिय भक्ति की उत्पत्ति में ज्ञान का अपमान हो किया; बल्कि  
उनने दोनों की समुचित आलोचना की और कलिकाल-गते  
समाज के लिए दोनों की उपयोगिताओं पर भी निष्पक्ष प्रकाश  
डाला। उनने ब्रह्ममाचार्य की नई ज्ञान को 'सरसों' और भक्ति  
को 'स्वर्ण-पर्वत' कहना उचित नहीं समझा, "बल्कि विवेक-

१० भणुमाय्य ३-३-३०—"मुख्यं यद्वैतज्ञानं तद्भक्तिर्भवैकदेशव्यभि-  
चारिभावेप्येकतरदिति सर्पस्वर्णाचल्योरिव ज्ञानभक्त्योस्तारतम्यं कथं  
वर्णनीयम् ।"

दृष्टि से उनमें अनैक्य दिखलाया, कहा—“भगतिर्हि ग्यानर्हि नहि कुल भेदा, उभय हरहि भवसंभव श्रेया ।” फिर उन्होंने अपने समाज के विवेक-बल पर ध्यान देते हुए निरूपित किया कि ज्ञान का मार्ग अत्यन्त तेज और कठिन है<sup>७०</sup>, पर भक्ति का मार्ग सरल व रुचिकर है। यथा—“ज्ञानरूप पन्थ रुपाणक धारा, परत खगेशन लागै घारा”, “सुलभ सुखद मारग यह भाई, भगति मोरी पुरान स्मृति गाई ।” इसकी व्याख्या में उनसे कोई विशेष युक्ति नहीं देखी, साधारण युक्तियों द्वारा ही अनुभव और रुचि का आश्रय लिया<sup>७१</sup>। ज्ञान द्वारा मुक्ति-साधना में श्रद्धा, यम, नियम, शुभाचार, निवृत्ति, निर्मल, मन, निष्काम योग, संतोष, वृत्ति, दम, सत्य, वैराग्य, योग, शुभकर्म, बुद्धि, समता आदि से समन्वित होने की कठिनाइयों पर प्रकाश डालते गोस्वामीजी भक्ति के सरल मार्ग का स्पष्ट वर्णन निम्नलिखित विभागों के अनुसार करने में यत्नवान् हुए...

### (१) भक्ति की विशेषता—

ग्यान अगम प्रत्यूह अनेका,  
साधन कठिन न मन कहैं टेका ।  
करत कष्ट बहु पावई कोऊ,  
भगतिहीन मोहि प्रिय नहि सोऊ ।  
भगति सुतंत्र सकल सुख खानी,  
बिनु सतसग न पायहि प्रानी ।

<sup>७०</sup> यह कठोपनिषद् के अनुकूल था—“धुराद्य धारा नशिता दुरत्यया दुर्ग पथस्तत्त्ववयो वदन्ति , अ० १-व० ३-१३”

<sup>७१</sup> उत्तरकाण्ड—

“न कश्चु करि लुण्ठि बिसेखी, यह सब मैं निज नयनहि देखी ।”



- (२) नर-लीला... जय जय राम मनुजतनु धरहीं,  
भगत हेतु लीला यहु करहीं ।
- (३) शिशुरूप प्रेम .. इष्टदेव मम बालक रामा,  
सोभा वपुष कोटि-सत-कामा ।
- (४) ज्ञानमार्गियों का भ्रम... रामचन्द्र के भजन विनु,  
जो चह पद निरवान ।  
‘ग्यानवंत’<sup>१</sup> अपि सो नर,  
पसु विनु पूछ विज्ञान ॥
- (५) सेवक अभय... हरि सेवकहि न व्यापि अविद्या,  
प्रभुप्रेरित व्यापइ तेहि विद्या ।  
ता ते नास न होइ दास कर,  
भेद भगति याइइ शिहंगशर ।
- (६) भक्ति से श्रेष्ठता भगतिवत अति नीचठ प्रानी,  
मोहि प्राणप्रिय अस मम बानी ।
- (७) कलि-धर्म... कलि-युग-सम जुग आन नहि,  
जो नर कर विस्वास ।  
गाइ राम गुन-गण विमल,  
भव तर विनहि प्रयास ॥
- (८) शिव-राम ऐक्य... सिव-सेवा के सुत फल सोई,  
अ-विरल-भगति रामपद होई ।

<sup>१</sup> ‘निरवान’ और ‘ग्यानवंत’ शब्दों से यहाँ वैतन शब्द-मत की ओर संकेत प्रतीत होता है, क्योंकि उनमें स्पष्टन इतना ही कोई ध्यान नहीं था ।

- (६) माया को मय... भगतिहि सानुकूल रघुपया,  
ता नै तेहि उरपति अनि माया ।
- (१०) भक्ति में मुक्ति... अति दुर्लभ कैवल्य परमपद,  
संत पुरान निगम आगम बंद ।  
राम भजन सोइ मुक्ति गोसांई  
अनइच्छिन्न आयइ घरिआंई ।
- (११) भक्ति से प्रकाश... रामभगति चिनामनि सुन्दर,  
बसइ गरड़ जाके उर अन्तर ।  
परमप्रकास रूप दिन राती,  
नहिं बह्यु चहिय दिया घृत पाती ।
- (१२) राम-भक्त माहात्म्य मोरे मन प्रभु अस विस्थासा,  
राम तैं अधिक राम कर दासा ।

उपर्युक्त विभागों के अन्तर्गत रामभक्ति-माहात्म्य का चित्रण करते समय गोस्वामीजी ने द्वैत, अद्वैत, विशिष्टाद्वैत, पुष्टिमार्ग आदि सभी दार्शनिक व उपासना-सम्बन्धी सिद्धांतों पर भी दृष्टि रखी और उनके मुख्य २ सिद्धान्तों को अपने भक्तित्वर्णन में स्थान देने का भी यत्न किया । किन्तु अथ से इति तक उनने कृष्णभक्ति के स्थान में रामभक्ति को सर्वप्रिय बनाने का यत्न किया । एतदर्थ उनने भागवतधर्म के अनुकूल, नवधा भक्ति को राम के साथ सम्बद्ध किया और कृष्ण,

४२ राम, माया, धर्म, ब्रह्म, जीव आदि से सम्यन्ध रखनेवाले जो कुछ विचार पुराणों तथा भिन्न भिन्न काव्य एवं नीति के ग्रन्थों में व्यक्त किये गए थे सर्वों की समानता की उक्तियाँ मानस में उद्गीत कीं। बल्लभ-विट्ठल आदि द्वारा सगुणोपासना का जैसा वर्णन किया गया था वैसाही वर्णन राम की सगुणोपासना का भी किया गया, पर संसार-शास्त्र-पारंगत महाकवि तुलसी उसीसे संतुष्ट न हो कृष्ण की वैयक्तिक प्रधानता के मूल गीता तक के सिद्धान्तों का निरूपण रामभक्ति के अन्तर्गत करने को सतर्क हुए<sup>४३</sup>। गीता के जितने मुख्य विषय थे, सर्वों को मानस में रखकर रामचरितमानस को भाषा की रामगीता बनाना तुलसी को अभिप्रेत हुआ, यह नीचे के उद्धरणों की तुलना से स्पष्टतः प्रमाणित है:—

४३ भागवत ७-५-३१ “स्मरणं कीर्तनं विष्णोः स्मरणं पादसेवनम् ।  
अर्चनं वंदनं दास्यं सख्यं भात्मनिवेदनम् ॥”

४४ F. S. Growse : The Ramayana of Tulsi Das—Introduction, p. xiii—“His theological and metaphysical views are pantheistic in character, being based for the most part on the teaching of the later Vedantists as formulated in the Vedant-Sara and more elaborately expounded in the Bhagavad Gita, which is the most popular of all Sanskrit didactic poems” प्रकट होता है कि आरज महोदय तुलसी के उद्देश्य को समझने में यहाँ असमर्थ रहे।

भक्त-प्रकार— 'आर्चो जिहसुरर्थार्थी क्षानी च भरतर्पभ।' 'राम-भगत जग चारि प्रकार'

स्वर्ग-फल— 'क्षीणेपुण्ये मार्यलोकं विशन्ति'

ज्ञान-धेयता— 'प्रियोहि क्षानिनोत्यर्थमहं स च ममप्रियः'

'नहि क्षानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते'

प्रह-साधर्म्य— 'ममसाधर्म्यमागताः'

अनादृशि-

'यद्गुगत्वा न निवर्त्तन्ते तद्वाम परमं मम'

भक्ति ना

भटलफल

'न मे भक्तः प्रणश्यति'

'भगतिवन्त अति मोचउ प्रानी,  
मोहि प्रानप्रिय अस मम धानी ।'  
'स्वरगड स्वल्प अंत दुखदार्' 'क्षानी प्रभुहि यिसेसि पिपात'  
'नहि कहु दुर्लभ ज्ञान समाना' 'नाम प्रसाद ब्रह्म-सुख-भोगी'  
'कलि-मल मनोमल धोर यिनु नम राम धाम सिधायह' ।  
'मम धामदा पुरी सुखराशी' 'भगति करत यिनु जतन प्रयासा  
संछति मूल अविद्या नासा ।'  
'ध्रुव सगलानि जंयेइ हरि नाऊँ पाण्ड अचल अनुपम ठाऊँ ।'  
'राते नाश न होई दास कर'

एकमात्र

मरोसा

‘सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज’

‘काय वचन मन मम चरन,  
करेसु अचल अनुराग’

‘सुनि मन धरु सय तजि भजु मोहि’

दिव्यदर्शन-

‘पश्यामि देवांस्तव वेय देहे’

‘उदर मौक्त सुनु अंडजराया,  
देखेऊँ यहु ब्रह्मांड निकाया ।’  
‘राम उदर देखेऊँ जग नाना’

कर्मफल-भोग-

‘अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम्’

‘कठिन करमगति जानचिधाता,  
जो सुभ असुभ करम फल दाता ।’

माया—

‘इश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति’  
‘आमयन् सर्वभूतानि यंत्रारूढानि मायया’

‘हरि माया-बस जगत भ्रमाहोँ ।’  
‘नट मरकट इय-सयहिं नचावत  
राम खणैस चेव् अस गावत ।’

‘भवपंथ भ्रमत अमित दिवस-  
निसि काल नर्म गुननिह भरे ।’

विश्व रचना—‘मया तत्तमिदं स जगदव्यक्तमूर्तिना’

‘अखिल विश्व यह मम उपजाया’

सर्वभूतपीडा— गीतासिद्धान्त-सूत्र

‘यच्चापि सर्वभूतानां वीजं तदहमर्जुन ।  
न तदस्ति विना यत्स्यान्मया भूतेष्वराचरं॥

अथतार— ‘सम्भयामि युगे युगे’

मानस की समरूप शिक्षाएँ  
‘प्रकृतिपार प्रभु सय डर वासी,  
‘तव २ प्रभु धरि विविध सरीरा,  
हरहि कृपानिधि सज्जन-पीरा ।’  
‘राम भगत हित नर-तनु-धारो,  
सहि सर्वकष्ट क्रिय साधु सुखारी।’  
‘भगत-हेतु भगवान प्रभु,  
राम धरेड तनुकप ।’  
‘अतुरमारि थापहि सुरह,  
राखहि निज अतसेत ।’  
‘इश्वर अस जीव अविनासी’  
‘जिमि नूतन पट पहिरिकै,  
नर परिहरै पुरान ।’  
‘सकल कामना-हीन जे’  
‘विशवास करि सय आस परिरि’

जीव—

धर्यु—

‘ममैवांशो जीवलोके जीवभूतः सनातनः।’  
‘यासांसि जीर्णानि यथा विहाय  
नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि ।’  
‘विहाय कामान् सर्वान्’

निराकाम-भक्ति—

ब्रह्माण—

‘ब्रह्म समाधिना’, ‘त्यक्तमवपरिग्रहः’

‘भोग दास कहाइ नर आसा,  
करइ तो कहहु कदा विद्यासा।’  
‘राम भजिय सय काम विसारी’  
अम विचारि भन्तु मोहि,

परिहरि आस भरोस सच’

‘मन यचन रुसम विकार तजि  
तव चरण हम अनुरागहीं’

इष्टदेवाश्रित— ‘मन्मनाभव भद्रभक्तो मद्याजी मानमस्तुह’

‘रामहि सुमिरिय गाइय रामहि,

समष्टि— ‘समोऽहं सर्वभूतेषु’

संतत सुनिय रामगुण-ब्राम्हि।’

भक्तचारसल्य— ‘मद्यर्पितमनोबुद्धिर्योमद्भक्तः स मे प्रियः’

‘सय पर मोहि वरानरि दायो’  
‘मोहि भगन प्रिय संतत’

सेवक पर ममता अति भूरी’

सत्कर्त्ता— ‘अनन्याश्चित्तयन्तो...योगक्षेमं ब्रह्मस्यहम्’

‘भजहि मोहि तजि सकल भरोसा’

‘करो सदा तिनकी रसगारी,

जिमि जानवहि रागु महनारी।’

भक्तोच्चार— 'अग्नि चोत्तुदराचारो'

भक्त-प्रकार— 'आर्त्तो जिह्वासुरर्ण्यार्थी ज्ञानी च भरतर्षभ।'  
 स्वर्ग-फल— 'क्षीणेपुण्ये मर्यलोकं विद्यन्ति'  
 ज्ञान भेदना— 'त्रियोद्विजानिनोत्पत्यर्षमहं स च ममप्रियः'  
 'नहि ज्ञानेन तदृशं पयिन्नमिह विद्यते'  
 ब्रह्म-साधन्य— 'ममसाधन्यमागता।'

भगवद्गिरि-

'यदुगात्मा न नियर्त्तन्ते तज्ज्ञान परमं मम'

'भगतिर्घत अति मीचञ्च प्रानी,  
 मोहि ज्ञानप्रिय अस मम घानी।'  
 'राम-भगत जग चारि प्रकारा'  
 'स्वरगड स्वर्ण अत पुनर्दाह'  
 'ज्ञानी प्रभुवि विसेसि पियारा'  
 'नहि कतु दुर्लभ ज्ञान समाना'  
 'नाम प्रसाद ब्रह्म-सुख-भोगी'  
 'कलि-मल मनोमल धोद विनु  
 स्रम राम धाम सिधायर्ही।'  
 'मम धामदा पुरी सुखराशी'  
 'भगति करत विनु जतन प्रयासा  
 संसृति मूल अविद्या नासा।'  
 'घुब सगलानि जंयेड हरि नाऊं  
 पाण्ड अचल अनुरूपम ठाऊं।'  
 'वात नाश न होद दास कर'

भक्ति का

अटलफल

'न मे भक्तः प्रणश्यति'



एकमात्र  
मरोत्ता

‘सर्वथर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं ब्रज’

दिव्यदर्शन-

‘पद्म्यामि देवास्तव देव देहे’

कर्मफल भोग-

‘अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम्’

माया-

‘इश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति’  
‘ब्रामयन् सर्वभूतानि यथाकृदानीं मायया’

विश्वरचना-‘मया ततमिदं स जगदव्यक्तमूर्तिना’

‘कथं कालं न व्यापिह तादा’  
‘हरि सेवकहिं न व्याप अविद्या’  
‘काय वधन मन मम स्वरन,  
करेसु अचल अनुराग’

‘सुनि मन धर सय तजि भजु मोहि’

‘उदर मौक्त सुनु अंडजराया,  
देखेऊँ बहु प्रह्लाड निकाया ।’  
‘एम उदर देखेऊँ जग नाना’  
‘कठिन करमगति जानविधाता,  
जो सुभ असुभ करम फल दाता ।’

‘हरि माया वल जगत प्रमाहीं ।’  
‘नट मरकट इयस्यहिं नचावत  
राम खोस येद अस गावत ।’  
‘भवपंथ प्रमत अमित त्रिचस-  
निसि काल कर्म गुनरिह मरे ।’  
‘अखिल विश्व यह मम वपमाया’

यह सर्वविदित है कि मीना में कृष्ण के नाम पर परमोष्ठ निष्काम याग के ज्ञान के विद्यमान होते भी भक्तों के बीच कृष्ण की स्थापति उनके ज्ञान या नीति-नैपुण्य के लिए नहीं हुई। 'कलौ तद्धरिकीर्त्तनात्'<sup>१</sup> यह कर कलिकाल के लिए हरिनाम कीर्त्तन की प्रशंसा में प्रस्तुत श्रीमद्भागवत में अद्भुत बालक कृष्ण की जिस मनोहारिणी बाल लीला का वर्णन बड़े सरस ढंग से किया गया था, वही बाल-लीला भक्तों को परम प्रिय हुई और भक्त-मंडली में बालकृष्ण की ही भक्ति को सम्मान दिया गया। कृष्ण भक्ति की जन प्रियता को राम-भक्ति के लिए प्राप्त करने के प्रती तुलसी ने इस पद को भी पहचाना और राम के बालरूप की बड़ी ही सुन्दर व्याख्या परम भक्त बाकभुसुडि द्वारा कराने में वह यत्नशील हुए। उत्तरकाण्ड में बालक राम की शक्ति की महिमा 'इष्ट देव मम बालक रामा', 'प्राकृत सिसु इष्ट लीला देखि भयव मोहि मोह', 'बालक रूप राम कर ध्याना', 'पुनि उर राखि राम सिसु रूपा' आदि सूक्तियों द्वारा साफ र गार्ई गई।

किन्तु कृष्ण की समानता राम में प्रतिपादित करते समय तुलसी ने राम की मर्यादा का पूरा ध्यान रक्खा, राम के

१ "पूरा श्लोक है—“कृत बद्धवायतो विष्णु त्रेताया वसतो मते ।

डापर परिचर्याया कलौ तद्धरिकीर्त्तनात् ॥”  
निसके अनुरूप तुलसी ने भी कहा है—

“ध्यातु मयम युग मर्याधि दूज, डापर परितोषम प्रभु पूजे ।

केवल मय मूल मलीना, बापपयोनिधि जनमन मीना ॥

कामतर काल कराला सुभिरत समन सकल जगजाहा ।

॥ कलि अभिमत दाता, हित परलोक लोक पितुमाता ॥”

चरित्र और राम की नर-लीलाएँ सर्वदा जनसमाज के लिए आदर्श रहे यह उनका पवित्र ध्येय रहा । अपने ध्येय के अनुसरण में उनने राम को आदर्श बनाने के अतिरिक्त कृष्ण-चरित्र की अमान्य घटनाओं को दूसरे ढंग से पवित्र रूप में दर्शाने का यत्न किया । परकीयादर्श ने भारतीय नारियों के सतीत्व पर जो पर्दा डाल रखा था और राधा के प्रति जो लोकापवाद चल रहा था, उस पर्दा और लोकापवाद को दूर करने के निमित्त उनने सीता का अत्युन्नत नारी-जीवन समाज के सामने रखा और पार्वती की देवता को भी शृंगार के दूषित वातावरण से बहिर्गत कर आदर्श बनाया<sup>७६</sup> ।

तुलसी ने रामभक्तों के लिये सीता को राधा की समानता ही दी, क्योंकि वह उन्हें समाज के लिये घोर अनर्थकारिणी ॥ प्रतीत हुई और उनने प्रेममार्ग की स्वामाधिक नैतिक ग्रासनाओं पर भी विचार किया<sup>७७</sup>, अतः उनने 'कृत्स्नं मायण काव्यं सीतायाश्चरितं महत्' के अनुकूल 'रामचरित

<sup>७६</sup> ऐसा भाव गोस्वामी ने प्रगट भी किया है, यथा—

"जयहिं सम्भु कैलासहि भाये, सुर सब निज निज लोक सिधाये ।

जगत मातुपितु सम्भु भवानी, तेहि सिंगारु न कहउँ बखानी ॥"

<sup>७७</sup> D. C. Sen History of Bengali Language and Literature pp 44-45 "It goes without saying, that in their earnest efforts to attain salvation by worshipping young and beautiful damsels, many a youth turned moral wrecks in this country. Chandidas rightly says, 'that in a million it would be difficult to find one' who has the capacity for self restraint required by the Sahajia preachers "

में सीता के विषयवासना-रहित त्यागमय आदर्श चरित्र को समाज के सामने झलकाने का यत्न किया और जानकी के मातृरूप वर्णन में—उनने जो गौरव दिखलाया वह सर्वरूपेण आर्य्य-महिला के पवित्र जीवन के अनुकूल और नारीमात्र के लिये आदर्श है। पत्नी रूप में सीता ने राम की जैसी सेवा की वह नारीमात्र के जीवन का अलौकिक चमत्कार है। सीता में अभिमान, विषय-लालसा व भोगवृत्ति का अभाव ही नहीं पूर्ण त्याग था, सेवा का मनोहर भाव था और कष्ट-सहन की प्रशंसनीय क्षमता थी। नारी का जीवन-गौरव जिस पातीव्रत—तेज से चमकता रहता है उसके आदर्श-रूप सीता का नाम आज तक सहस्रमुख से उच्चारित किया जाता है।<sup>१</sup> वैसे ही सर्वप्रिय धनाने में गोस्वामी ने प्रतिमा प्रदर्शित की।<sup>२</sup> 'जातिकुलशील, भजित सकल-भुक्तिया भुक्तिया मरि' सदृश उपदेश दे कृष्णभक्त कवियों ने परकीया नायिकादर्श से पातिव्रत पर कलंक का जो अवसर दिया था, वैसे मिटाकर स्त्रियों में भोगवृत्ति से होतेवाली बुराइयों को दिखलाना भी तुलसीदास ने उचित समझा। 'अबला अयल सहज जड़ घाती' यत् साधारण स्त्रियों का स्वभाव 'सब विधि अगम अगाध दुराज' कह कर उनने उनके 'सब दुख खानि' होने का सिद्धान्त रक्खा। उनने स्त्रीजाति पर अपमानसूचक-सदृश जो उद्गार उस दशा में प्रकट किए थे वास्तव में किसी पौराणिक विचार-प्रभाव के कारण नहीं, बल्कि वस्तुतः त्याग-सेवा-पातिव्रत-हीन स्त्रियों का वैसा ही स्वभाव होने के कारण। गोस्वामी के 'अथगुन आठ सदा हर रहहीं', 'युवती शायर नृपति यस नाहीं,' और 'जानि न जाइ नारि गति भाई'<sup>३</sup> कहने के बहुत पहले मैत्रायणीसंहिता ने भी कहा था—'त्रया या

नैर्ऋता अक्षाः स्त्रियः स्वप्नः' और शतपथ ब्राह्मण में कथित था—'अनृत ७ स्त्री शुद्रः श्वा कृष्णः शत्रुनिस्तानि न प्रेक्षते'—स्त्री शुद्र कुत्ता कालापक्षी भूठे हैं<sup>५८</sup> । उनके आचरण-नियंत्रण के लिए भी वचन थे—'पतयो ह्येव स्त्रियै प्रतिष्ठा', 'गृहा वै पत्न्यै प्रतिष्ठा'—अर्थात् 'पति ही स्त्री के लिये प्रतिष्ठा है, घर में ठहरना ही पत्नी की प्रतिष्ठा है'<sup>५९</sup> । इनके अलावे गौतमी को अपने सघ में लेने में नारी स्वभाव के ही कारण गोतम बुद्ध को भारी भय हुआ था और सघ में प्रविष्ट होकर भिक्षुणियों द्वारा संघ-जीवन को जो धक्का पहुँचा वह भी इतिहास-वर्णित है । गोस्वामीजी को समाजहितार्थ उन सारी गूढ़नाओं पर विचार करना था और उन्हें राधा-कृष्ण पर रचित अष्ट शृंगारीय कविताओं के कारण तथा फल पर भी ध्यान देना अनिवार्य था । निष्कर्ष-रूप में उनसे स्त्रियों के लिये पारिवारिक जीवन का यह आदर्श समुपस्थित किया जो सीता के पतिव्रत-पूर्ण जीवन में विद्यमान था । स्त्रीजाति का साधारण स्वभाव कह लेने पर 'लोकधर्म', 'देहधर्म' व 'वेदधर्म' की अवहेलना कर 'लिये चल निकेतने' की धारणा के उत्तर में उन्हें अनुसूया द्वारा सीता को उपदेश भी दिलाना आवश्यक जान पड़ा—

"अमित दानि भर्त्ता वैदेही, अधम सो नारि जो सेव न तेही ।  
बुद्ध रोग बस जड घन हीना, अध बधिर कोधी अति दीना ॥  
ऐसेहु पतिकर किये अपमाना, नारि पाव अमपुर दुख नाना ।  
एकइ धरम एक व्रत नेमा, काय वचन मन पति पद प्रेमा ॥

<sup>५८</sup> मैत्रायणीसंहिता ३-६-३, शतपथब्रा० १४-१-१-३१

<sup>५९</sup> शतपथब्राह्मण २-६-१-१४, ३-३-१-१०

धरम विचारि समुझि कुल रहई, सो निरुपति थुति अस कहई  
 विनु अवसर मय तैं रह जोई, जानहु अधम नारि जग सोई ।  
 पति बंचक पर-पतिरति करई, रौरय गरक कलप सत परई ।  
 इन सुख लागि जन्म सत कोटी, दुपनसमुझ तेहि समको खोटी ।

कृष्णभक्ति की समानता में रामभक्ति को उटाने में रामा-  
 दर्श वर्णन के अलावे तुलसीदास को शिव-राम में अभेदकता  
 सिद्ध करना भी अत्यावश्यक ही नहीं अनिवार्य था, जिसके  
 ३ मुख्य कारण थे । १ ला कारण था, त्रिमूर्तियों में विष्णु  
 और शिव दोनों का होना और इन दोनों में भी पुराणों में  
 यत्रतत्र अनेक्य का वर्णन रहना, जिसके प्रमाण-स्वरूप हरि  
 और हर में भेद नहीं मानने के अनेक आदेश संस्कृत-ग्रन्थों  
 में आज तक विद्यमान रहने के सिवाय भारत के भिन्न २  
 हिस्सों में हरि-हर की मूर्तियाँ भी प्राप्त होती हैं । कजिन्स  
 महोदय ( Mr. Convens ) ने पूणाजिलान्तर्गत पुरन्धर  
 पर्वत पर हरि-हर की एक मूर्ति प्राप्त होने का बहोस  
 किया है और उस मूर्ति का समय ११ वीं या १२ वीं शताब्दी  
 ईसावाद माना गया है, " येलाची जिले में हरिहरेश्वर का  
 मन्दिर भी है जो बालुक्यवंशी राजाओं के समय का माना  
 जाता है । २ वा कारण था, कृष्णानुयायियों द्वारा कृष्ण और  
 शिव में एकता स्वीकार करने का प्रयास, जिसके अनुसार  
 सूरदास ने भी विष्णु के साथ साथ कृष्ण की तुलना की और  
 कृष्ण का शिवरूप वर्णित किया; महाभारत में भी कृष्ण ने  
 शिव की पूजा करना स्वीकार किया है और शिव ने स्वीकार  
 किया है कि भीकृष्ण से विशेष प्रिय मेरा अन्य कोई भक्त नहीं ।

“ ७वें शताब्दी के मयूर ने भी कृष्ण द्वारा शिव का समादर कराने लिखा है-‘शम्भो स्वागतमास्पतामित इतो वामेन पद्मो-द्भव’ ।’ इस कारण था, शिवोपासना का प्रचलित रहना और शिव तथा पार्वती का तंत्र के साथ घनिष्ठ सम्बन्ध होना । अतः तंत्र-ग्रन्थ-प्रचार, तांत्रिककृत्य-सम्मान और कृष्णमक्ति पर तंत्र-प्रभाव का अध्ययन करके ही तुलसी ने रामायण में शिव को सम्मानित करके उनके कल्याणकारी स्वरूप का दर्शाना और अघोरपंथ से उद्घाटन पैदा करना समाज के लिए लाभ-प्रद समझा ।

रामचरितमानस के स्वाध्याय से प्रकट होता है कि उपर्युक्त कारणों से प्रेरित गोस्वामी ने रामचरित में शिव का सम्मान अनेक ढंग से किया । सर्वप्रथम रामचरित आरम्भ करने में मंगलाचरण स्वरूप शिव को प्रधानता दी और शिवा-शिव की वन्दना में कहा—‘सुमिरि शिवा शिव पाइ पसाऊ ।’ रामगुण-गाथा का आरम्भ भी उनसे ‘सादर शिवहि नाइ अथ माथा’ कह कर अथधपुरी में संवत् १६३१ की ‘नौमी भौमवार मधु-

“ महाभारत : अनुशा०—“प्रह्वचर्य महद्घोरं तीर्त्वा द्वादशवार्षिकं ।

हिमवन् पार्व्यमास्थाय मया नपसार्जितः ॥

समानव्रतचारिण्यां स्वमण्यां योन्वजावत ।

सनत्कुमार तेजस्वी प्रद्युम्नो नाम मे सुतः ॥”

सौप्तिक०—“सत्यशौचार्यवत्यमातपसा नियमेन च ।

श्रान्त्या भक्त्या च हृत्या च बुद्ध्या चवचसा तथा ॥

यथावदहमाराद्धः कृष्णेनास्त्रिष्टहमेणा ।

वस्मादिष्टमः कृष्णाद्व्यो मम न विद्यते ॥”

मासा' को किया। इस तिथि के वृश्चिक में भी एक भारी रहस्य था, इसके द्वारा वह जानकी पार्वती एवं शिव राम कृष्ण में ऐक्य स्थिर करना चाहते थे। ज्योतिष में 'वसन्त ऋतु के चैत्रमास की नवमी भौमवार' कोई श्रेष्ठ मुहूर्त नहीं है, क्योंकि नवमी रिक्ता तिथि है और वार भी कर है। तथापि तुलसी ने इसी मुहूर्त को पसन्द किया, कारण कि उन्हें अपने सिद्धान्त पर अग्रसर होना था और इसके लिए ऐसा सुन्दर समय दूसरा वह चुन नहीं सकते थे। उनसे अग्रगण्य ही विचारा कि नवमी रामचन्द्र की जन्मतिथि है, इसके अलावे दुर्गा की भी तिथि है, और जानकी को वह दुर्गा का अवतार भी जानते थे, फिर मंगलवार राम के परम भक्त 'हनुमान हठीले' का दिवस था और वसन्त ऋतु को कृष्ण द्वारा गीता में 'ऋतूनां कुलमा कर.' कहकर श्रेष्ठ स्वरूप दिया जा चुका था। रामकथा वर्णन की शैली के लिए भी गोम्हामी ने सवाद-परिपाटी को पसन्द किया, क्योंकि सहिताकाल से भारतीय दार्शनिक व धार्मिक विवरण इसी शैली में होते आ रहे हैं और यूनान के दार्शनिक पंडितों ने भी अपने मतों का प्रकाशन इसी ढंग से किया था। किन्तु इस ढंग को अपनाने की इससे भी बढ कर आवश्यकता थी तत्त ग्रन्थों की समानता की दृष्टि से, चूंकि तत्तग्रन्थों में रुद्र व पार्वती के बीच सवाद रूप में तांत्रिक साधनाएँ वर्णित की गई थीं। इस कारण मानस की रामकथा में भी शिव पार्वती-सवाद की प्रधानता रही और तांत्रिकों के गुरु-मान की महिमा भी मानस के सवादों में खूब गई गई,

“मयः। प्रसारे मे—“गुरो सन्निहिते यस्तु पूजयेदमतो न तम् ।  
स दर्शयिष्याम्योनि पृथा च विपट्टा मवेत् ॥



काकभुशुंडि ने गरुड़ से गुरुकोप के कुफल की विस्तृत कथा द्वारा भी 'शिवे रुष्टे गुरुस्त्राता गुरौ रुष्टे न कश्चन' का समर्थन किया। तंत्रग्रन्थों के प्रभावशाली मंत्रों के समान मानस में रुद्राष्टक मंत्र भी समाविष्ट हुआ और निरर्थक मंत्रों के सम्वन्ध में स्पष्ट शब्दों में गोस्वामी जी ने कहा भी:—

“कलि बिलोकि जगद्वित हर-गिरिजा,  
 शायरमंत्रजाल जिन सिरिजा ।  
 अनमिल आखर अरथ न जापू,  
 प्रगट प्रभाव महेश प्रतापू ॥”

इस रहस्य को शायद साधारण जन नहीं समझ सकें इस विचार से 'अडरउ एक गुपुत मत' कह कर मानस-कार ने रामचन्द्र के मुख से भी कहलाया—'संकर-भजन बिना नर, भगति न पावइ मोरि।' पुनः 'शिवस्य हृदयं विष्णुर्विष्णोश्च हृदयं शिवः' को याद कर कहलाया—'जेहि पर कृपा न करहि मुरारी, सो न पाव मुनि भक्ति हमारी।' राम के अनन्य भक्त काफ की गुरु ने भी ऐसा ही उपदेश दिया—'सिध-सेवा कै सुत फल सोई, अविरल भगति राम-पद होई।' 'बालकरूप राम' का ध्यान करने के उपदेशक ऋषि लोमस ने भी प्रकट किया—'रामचरित-सर गुप्त सुहावा, संभु-प्रसाद तात मैं पावा।' तदनुकूल गिरिजा ने माना भी—'राम-भगति दृढ़ उपजी, बीते सकल कलेस।' स्वयं शिव ने गरुड़ को 'प्रभु प्रतिपाद्य राम भगवाना' की कथा सुनने की सम्मति दी और गिरिजा से कहा—

ज्ञानार्णव में—“गुर पिता गुरुमाता गुरदेवो गुरुगतिः ।  
 शिवे रुष्टे गुरुस्त्राता गुरौ रुष्टे न कश्चन ॥”

मदश 'पुरुषं पुराणम्' का घर्षण इसीसे बनने 'बिनु पद चलै सुनै बिनु काना ।' आदि पदों में किया और 'सोऽहम्' तत्त्व को यही ही सुन्दर व्याख्या ज्ञान-दीपक के रूपक में 'सोहमस्मि इति वृत्ति अष्टाष्टा' के क्रम में की। ज्ञानियों के समान उनमें जन्म, मृत्यु, सम्पत्ति, विपत्ति, कर्म, स्वर्ग, नरक संसार आदि के व्यवहार को स्थान २ पर मोहमूलक और अज्ञान जन्य बतलाया, दैतादि मर्तों का निरूपण भी रामादर्श में उनमें बड़े ही पाण्डित्यपूर्ण ढंग से किया। 'चिदानन्दमय देह तुम्हारी', 'सेवत साधु हैत भय भागे', 'ईश्वर जीवहि भेद प्रभु', 'एहि विधि जग हरि आश्रित रहै', 'जो गुन रहित सगुन सो कैसे' आदि भिन्न २ मर्तों के विद्वानों के चिन्तनयोग्य पद रामायण में इसी विचार से भरे गए कि उनके रहस्य से परिचित हो रामकथा-प्रेमी भी शुद्ध ज्ञानवाद् की गंभीर गवेषणाओं की ओर आकर्षित हो सकें। तथापि मानवसमाज सेवक—गोस्वामी तुलसीदास ने अपने राम-रूपी ईश्वर को इन मंमर्तों से बाहर ही रक्खा और जगत् तथा ब्रह्म, या प्रकृति व पुरुष के पारस्परिक सम्बन्ध को सर्वज्ञा अभिन्न माना; इसका प्रतिपादन करते हुए बनने कहा भी—

“जड़ चेतन जग जीव जे, सकल राममय जानि ।

यन्दौ सबके पदकमल, सदा जोरि युग पानि ॥

देव दनुज नर नाग खग, प्रेत पितर गंधर्व ।

यन्दो किन्नर रज्जिकर, कृपा करहु अब सर्व ॥

आकर चारि लाख चौरासी, जाति जीव नम जल थल यासी ।

सियाराममय सब जग जानी, करौ प्रणाम जोरि युगपानी ॥”

जग-जीव को राममय देखना जनसमुदाय - शुभेच्छु

गोस्वामीजी के लिए सर्वथा उपयुक्त था, जब वह नर-तन को पर-हित के लिए ही होने का सिद्धान्त रखते थे। तदनुकूल ही वह राम के जन्म से राजा होने तक की घटनाओं को लिखते समय 'परोपकारं पुण्याय पापायं परपीडनम्' के धर्म-लक्षण को समझाते रहे और सुलभ सुखद भक्तिमार्ग को कोरी कल्पना पर अवलम्बित न कर श्रुति से पुराण तक के ज्ञानपूर्ण विषयों से जन-कल्याण-समर्थ बनाते गए। मतमतान्तरों की स्थापना का मूलस्थ स्वार्थ उन्हें नितान्त हानिकर जँचा और बनने भक्ति को भी श्रुति-सम्मत रखना हितकर जाना। प्रसंगानुसार उनसे श्रुति-पथ-त्यागी कलियुगी ज्ञानी, वैरागी, नापस, द्विज, विप्र, वैश्य, शूद्र आदि के तृष्णा-व्यामोह को घुरा बतलाते हुए सत्यधर्म के लक्षण को भी समझाने की चेष्टा की। सभी दृष्टि से उन्हें पर-हित ही मानजीवन का लक्ष्य प्रतीत हुआ और उन्हें वेदादि शास्त्रों में भी वसी बदार एवं व्यापक परम धर्म का समर्थन दृष्टिगत होता रहा, इसीसे कहा-  
 "परहित सरिस धर्म नहि भाई, परपीड़ा सम नहि अधमाई।  
 निरनय सकल पुरान घेद कर, कहेउँ तात जानहि कोविद नर।  
 नरसरीर धरि जे परपीरा, करहि ते सहहि महा-भय-भीरा।

जो न तरै भयसागर, नर समाज अस पाइ।

सो कृत निन्दक मंदमति, आतम हत-गति जाइ ॥"

गोस्वामीजी का यह धर्म-भाव प्रभावशाली था। उसमें सत्य-नेम था, सेवा-व्रत था, त्याग-भाव था और परहित-ध्यान था। समाज पर इसका प्रभाव पड़ना आरम्भ हुआ। जिस साँच प्रेम से बनने 'का भाषा का संस्कृत, प्रेम चाहि यत साँच' कह कर हिंदी में रामकथा की रचना आरंभ की थी, हिन्दो-भाषी समाज ने उसी प्रेम से उनके सिद्धान्त

“गिरिजा सुनहु विपद यह कथा,  
 मैं सब कहौ मोरि मति यथा ।  
 रामचरित सत कोटि अपारा,  
 छुति सारदा न बरनन पारा ।  
 राम अनंत अनंत गुणानी,  
 जनम करम अनंत नामानी ।  
 जलसीकर महिरज गनि जाहौ,  
 रघु-पति-चरित न बरनि सिराहौ ।  
 विमल कथा यह हरि पद-दायनी,  
 भगति होइ सुनि अति अनपायनी ।”

ऐसे युक्तिपूर्ण प्रयत्न व पाण्डित्यमय परिश्रम से समाज और धर्म की सेवा करते हुए ‘नष्टे वेदवशे नृणाम्’ वाली हिन्दूजाति के सामने तुलसी ने अपना निष्कर्ष रखा—“‘नहि कलि कर्म न धर्म विवेक, राम-नाम अयलम्यन एकू ।’ ईश्वर के अवतार एवं सगुण रूप का वर्णन उनके अनुभव का ही फल था और अपनी जाति की गिरी दशा का अध्ययन कर समझे निश्चय कर लिया था—‘कोइ नहि मान निगम अनुशासन’, और ‘उदर भरै सो धर्म सिखावहि ।’ तोमी पंच-निर्माताओं के उपदेश-जाल में बद्ध लोगों की रुचि ग्रह-ज्ञान की बातों की ही थीर थी—‘ग्रहज्ञान बिनु नारी नर, करहि न दूसरी बात । अतः मानव रुचियों पर समुचित ध्यान रखते हुए गोस्वामी ने ‘नव तव प्रभु घटि मनुज सरीरा’ के विश्वास का समर्थन रामावतार—कथा से रामचरितमानस महा-

\*4. Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 12-p 472  
 Religious ideas

काव्य में किया<sup>१५</sup>। भाषा में धर्मोपदेश करने को उद्यत होने पर भी वह बिना पथमष्ट रुप संहिता से स्वकाल तक के सारे प्रचलित सिद्धान्तों का समावेश रामकथा में करते गए। वेद, ब्राह्मण, उपनिषद्, दर्शन, गीता, पुराण, वाल्मीकि-रामायण, महारामायण, नीतिग्रन्थ, नाटक, काव्य इत्यादि की सुन्दर वक्तियों को पुट देते जाने का भी कठिन परिश्रम उनसे उठाया; उपमा और रूपक तक उन्हीं से लेना उन्हें प्रिय जँचा, इस निमित्त कुछ उठा बनने 'दादुर धुनि चहुँ और सुहाई, वेद पढ़हीं जनु बटु समुदाई' तक की कल्पना के लिए वैदिक ऋचा 'वाचं पर्जन्यजिन्वितां ॥ मंहका अवा-दिपुः' की सहायता ली<sup>१६</sup>। पूर्वकृतियों के ऐसे साहाय्य को निस्संकोच बनने स्वीकार भी किया है—'मुनिन प्रथम हरि कीरति गाई, तेहि मगु चलत सुगम मोहि भाई।' भक्ति-प्रिय सगुणोपासी, अवतारवादी और पुराणप्रेमी पुरुषों के लिए रामकथामृत को प्रस्तुत करने का ध्यान मुख्य होते भी बनने ज्ञान और वेदादि सद्ग्रन्थों की चर्चा छोड़ी नहीं। जहाँ कहीं अवसर मिला वह ग्रह-जीव सृष्टि इत्यादि गूढ़ प्रश्नों पर पुरातन विचार प्रकट कर ज्ञानियों की सेवा में लगे रहे। इसके प्रमाण मानस में इतने स्पष्ट और प्रचुर हैं कि वे पुद्गल पर अपना रहस्य प्रकट करते मिलते हैं। श्वेताश्वतर के<sup>१७</sup> 'अपाणिपादो जवनो ग्रहोता पश्यत्यचक्षुः स शृणोत्यकर्णः'

<sup>१५</sup> George A. Grierson 1912 J R A S p 797.

<sup>१६</sup> ऋग्वेद ७-१०३-१ "संवत्सरं ज्ञानयाना ब्राह्मणा व्रतचारिणः । वाचं पर्जन्यजिन्विता प्र मंहका भवादिपुः ॥"

<sup>१७</sup> श्वेताश्वरोपनिषद् ३-१२

का सम्मान शुरू किया। रामभक्ति की प्रियता उत्तरोत्तर वृद्धि पाती गई। कृष्णभक्ति के प्रचार से जिस प्रकार कृष्ण-सागा की समुन्नति हुई थी, उसी प्रकार तुलसी से रामसागा का विकास आरम्भ हुआ। तुलसीदास ने गुरु-पद की कामना नहीं की न उनसे अपना कोई शिष्य बनाया, तोभी वैष्णवों द्वारा उन्हें असीम सम्मान प्रदान किया गया और रामभक्तों ने रामचरितमानस को सस्कृत के धर्मग्रन्थों से भी अधिक सम्मान दिया।<sup>११</sup> तुलसीदास के राम-काव्य से हिन्दी के कवियों को भी भारी प्रोत्साहन प्राप्त हुआ और तुलसी-काल से रामभक्ति के प्रचारक अनेक प्रमुख कवि हुए, रामायण भी कई लिखी गईं, किन्तु उनमें येनीमाधव दास (लगभग १६४२ ई०), चिन्तामणि त्रिपाठी (लगभग १६५० ई०), मानदास कवि (जन्म १६२३ ई०), भगवन्त राय खींची (लगभग १७१० ई०), शम्भुनाथ कवि (लगभग १७५० ई०), गोपा कवि (जन्म १५३३ ई०), सहज राम (जन्म १८०४ ई०), गजराज उपाध्याय (जन्म १८१७ ई०), शंकर त्रिपाठी, (जन्म १८१४ ई०), चन्द्र भा, जानकी प्रसाद, समर सिंह, पूरणचन्द जूथ, (सभी लगभग १८२३ ई०) और छोटाराम तिवारी, (१८४०-१८८७ ई०) की रचनाएँ मुख्य रहों। इन राम कथाओं के प्रचार से रामभक्ति की प्रसिद्धि उत्तरोत्तर फैलती गई और रामसागा समुन्नत होकर कृष्णसागा पर प्रभावशाली बनता गया।

<sup>११</sup> F S Growse The Ramayana of Tulsi Das. Introduction, p. xxi. "There are Vallabhacharis and Radha Vallabhis and Maluk Dasis and Iran Nathis, and so on, in interminable succession, but there are no Tulsi Dasis. Virtually, however, the whole of Vaishnava Hinduism has fallen under his sway."

ओ३म् शान्तिः !

## आधार-ग्रन्थ

ऋक्संहिता : सायणाचार्यविरचितभाष्यसंहिता, मुद्रया प्रकाशिता, शकाब्दा १८१०

Hymns of the Rig veda : London Trubner and Co, 1873

अथर्ववेदसंहिता : भवमेरीय वैदिक ग्रन्थाख्ये मुद्रिता, सवर् १९५५ वि० ।

श्रीशुक्लयजुर्वेदा . पाजसनेमिसंहिता माध्यन्दिनाशारा श्री सत्यमत सामधर्मिणा सादृष्य सशोष्य च प्रकाश्यत, कलिकाताराज धान्या सप्तमन्त्रे १७९९ शकाब्दीये मुद्रितुमारब्धा ।

तैत्तिरीयबृहण्यजु संहिता माधवाचार्यविरचितवेदार्थप्रकाशक्य भाष्यसंहिता—Edited by Dr L. Roer and E B Cowell M A—1890 Asiatic Society Bengal

The Veda of the Black yaju School entitled Taittiriya Sanhita : A B Keith, D O L D Litt 1914 . The Harvard University Press Harvard Oriental Series Vols 18 & 19

Vedic Mythology : A A Macdonell, 1897—Strassburg, Verlag Von Karl J Trubner

A Vedic Reader : A A Macdonell M A , Ph D Oxford Press—1917

Religion and Philosophy of the Veda A B Keith Harvard Oriental Series, Vols 31&32—1925



ऋग्वेद पर व्याख्यान : श्री भगवद्दत्त यो० ए०, संस्कृत-पाठक  
दयानन्द काहेज—लाहौर, स० १९१० ई०

Rig-vedic India : Abinash Chandra Das, M. A.,  
B. L.—1921 Vol. I.

A History of Pre-Buddhist Philosophy : B. Banerji,  
published by the University of Calcutta, 1921

The Religion of the Rig-veda : H. D. Gresswell,  
Ph. D., Oxford University Press—1923

Taittiriya Aranyaka : edited by A. Mahadeva  
Sastri and K. Rangacharya G. C. L. Series,  
No. 29—Mysore, 1902

Altareya Brahmana of the Rigveda : edited by  
Martin Haug, Ph. D. Bombay—Government Central  
Book Depot. 1863

The Catpatha Brahmana edited by Dr. Albrecht  
Weber 1924—Leipzig Otto Harrassowitz

वैदिक वाङ्मय का इतिहास, २ रा भाग : श्रीभगवद्दत्त,  
सन् १९१० ई० लाहौर—रिसर्चविभाग, दयानन्द महाविद्यालय ।

तैत्तिरीय संहिता : भट्टभास्करमिश्रविरचितभाष्यसंहिता, edited  
by A. Mahadeva Sastri B. A. Mysore—Govern-  
ment Oriental Library Series No. 1894 to 1898

तैत्तिरीय ब्राह्मणम् . भट्टभास्करमिश्रविरचितभाष्यसंहितम्.  
Mysore Government Oriental Library Series 1908

गोपथ ब्राह्मणम् : श्रीजीवानन्द विद्यासागर भट्टाचार्येण संस्कृत  
प्रकाशितम्, कलिकातानगर्याम् नारायणयन्त्र मुद्रितम्—ई० १८९१

तांड्य महाब्राह्मण : भानन्दचन्द्र वेदान्तवागीश द्वारा सम्पादित—  
इ० १८७४, बिम्बिलयोथेका इडिका संस्करण ।

उपनिषदां समुच्चयः पुण्याख्यपत्तने आनन्दाश्रममुद्रालये  
प्रकाशितम्—विस्तारम् १९२५

The Upanishads—Isa, Kena, Manduk Katha,  
Prasna, Chhandogya, Aitareya and Taittiriya  
Vols I to V, with Sri Sankara's commentary, edited  
by S Saitama B A—1923

गुह्ययज्ञैर्दीया वृद्धदारण्यकोपनिषत् : स० पण्डित रामस्वरूप  
शर्मा, सनातनधर्म-केंद्रालय-मुरादाबाद, स० १९००

मैत्र्युपनिषद् : edited by L B Kowell, M A,  
Calcutta—Asiatic Society of Bengal 1913

इवेताश्चतरोपनिषद् शाङ्करभाष्यसमेताः म० म० प० श्रीधुत  
दुर्गाचरण कर्तृक अनुदिता-सम्पादिता च ।

The Svetasvatara Upanishad : S B H SCLC  
Vol XVII, 1910

The Thirteen Principal Upanishads Robert Ernest  
Hume, M A Ph D Oxford University Press—  
1981

सगौडपादीयकारिका माण्डूक्योपनिषत् : श्रीमच्छंकरभगवत्पाद  
विरचितम् भाष्येण संहिता The works of Sri Sankara-  
charya, Volume 5—Srirangam • Sri Vanivilas Press

The Philosophy of the Upanishads A D. Gough,  
M A, London—Trubner & Co, 1882

The Philosophy of the Upanishads : Paul Deussen  
Edinburgh, T & T Clark, 38 George Street—1906

A Constructive Survey of Upanishadic Philosophy  
R D Ranade, M A, Poona—Oriental Book Agency,  
1926

सामान्यवेदान्त-उपनिषद् :—भ० महादेवशास्त्रिणा संपादिता ,  
अद्वयार-पुस्तकालयार्थे प्रकटीकृताश्च-१९२१ ई०

योग-उपनिषद् :—भ० महादेवशास्त्रिणा संपादिताः, अद्वयार-  
स्तकालयार्थे प्रकटीकृताश्च-१९२० ई०

एकादशोपनिषद् :—लवपुरस्थ-‘पञ्चावसस्कृतपुस्तकालय’-पक्षे.  
श्रीये ‘शाम्भवे सस्कृत’नाम्नि यन्त्रालये मुद्रयित्वा प्राकाश्यं नीताः-सन् १९२०

महानारायण-उपनिषद् : edited by Colonel G A  
Jacob 1888—Bombay, Government Central Book  
Depot

The Jaiminiya or Talavakara Upanisad Brahmana :  
1894—New Hawen, for the American Oriental  
Society

ध्यानविन्यूपनिषत्—edited by Pandit A Mahadeva  
Jastri, B A , for the Adyar Library—1920

Samkhya Sutra Vritti : edited by Dr Richard  
Garbe Calcutta Baptist Mission Press, 1888

Aniruddha's Commentary translated with an  
introduction on the age and origin of the Samkhya  
System by Dr Richard Garbe Calcutta Baptist  
Mission Press, 1892

सांख्यतत्त्वकौमुदी : वाचस्पतिमिभविरचिता, श्रीजीवानन्द-  
वेद्यासागरभट्टाचार्येण सस्कृता प्रकाशिता च-१८९७.

सांख्यदर्शनम् • विज्ञानमिक्षु विरचितमाप्यसहितम् • श्री जीवान-  
न्दविद्यासागरभट्टाचार्येण सस्कृत प्रकाशितम्-इ० १८९७.

सांख्यसारः : श्रीयुतेन फिल्स-एडवार्ड-हल नामक मशहूदयेन  
प्रकाशित , कलिकातानगरे इ० १८९५

Hindu Philosophy —Preface in English, Fitz-Edward Hall, D C L Oxon

The Sankhya Kanka of Iswara Krishna John Davies M A (Cantab) London Trubner & Co Ludgate Hill—1881

Sankhya Kanka : Iswara Krishna translated by H T. Colebrooke, also the Bhashya by Gaudapada by H H Wilson - Bombay, Mr Rajaram Tookaram—1924

Sankhya J N Mukerji M A , Calcutta-Sree Krishna Printing works, 1930

Sankhya System A Berriedale Keith, D C L D Litt 1924—Association Press

The Sankhya Philosophy of Kapila Jag Mohan Lawl M B, Ch B (Edin ) Orphen's Publishing House—Edinburgh

Hindu Pantheism—the Vedanta sara translated by Major G A Jacob London—Trubner & Co, 1881

आस्तिकवाद : १० गंगाप्रसाद उपाध्याय, पृ० ५०, द्वितीय बार १९१२—कलाप्रेस, जीरो रोड—प्रयाग ।

अद्वैतवाद : १० गंगाप्रसाद उपाध्याय, पृ० ७०, प्रथम स० स० १९८५ वि०—कला कार्यालय प्रयाग ।

Lectures from Colombo to Almora Swami Vivekanand, 1933

Rambles in Vedanta B R. Rajam Aiyar, 192१  
 Sn—Bhashva Ramanujacharya Bombay,

Government Central Press—1914.

सर्वदर्शनसंग्रह.—माधवाचार्य, स० पण्डित ईश्वरचन्द्र विद्या-  
सागर, सन् १८५८ ई०

ब्रह्मसूत्रशंकरभाष्यम्, रत्नप्रभा—भामती-न्यायनिर्णय-  
व्याख्याप्रयोपेतम् : महादेवशर्मा ।

The Vedanta-sāra - Major G A Jacobe London,  
Trubner & Co Ludgate Hill—1881.

ब्रह्मसूत्रभाष्यम् : The works of Sri Sankaracharya  
Vols 1 2, 3—Sriangam Sri Vani Vilas Press

दशश्लोकी : श्रीनिम्बार्क, The Chowkhamba Sanskrit  
Series No 358—1927 A D

पञ्चदशी : मुग्धसूया “निर्णयसागर” मुद्रायन्त्रेऽङ्कयित्वा प्रकाश्य  
रीता-शके १८२७, संवत् १९१२

The Idea of the Soul Prof John Lurd, M A,  
London—Hodder & Stoughton Ltd 1924

How far Sankaracharya truly represents the view  
of the author of the Brahmasutras M T Telivala,

P A, LL B, Bombay-Nirnaya sagar Press, 1918

The Philosophy of Shankara : Maganlal A Buch  
M A, The Vidyavilas Press—Baroda, 1921

The Vedanta V. S. Ghate 1926—The Bhan-  
dankar Oriental Research Institute, Poona

Vedantism Sahityacharya Pandeyr Rama  
vatarar Sarma M A, 1909

Vaisnavism, Saivism and Minor Religious Systems :  
Sir R G Bhandarkar, 1923

नन्दीसूत्र : श्रीजमोलकृष्णपित्रीकृत, प्र० जैनशास्त्रोद्धार—मुद्रणालय, सिकंदराबाद ।

धम्मपद : Poona , the Oriental Book-supplying Agency, 1923.

तल्लितविस्तर : edited by Dr. S. Lefmann. Halle A. S. Verlag Der Buchhand lung Des Waisenhauses—1902.

The Basic Conceptions of Buddhism : Vidyashekhar Bhattacharya, Calcutta University—1934

शतसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता : edited by Pratāpcaṇḍia Ghose, Calcutta—1902. Published by the Asiatic Society 57, Park Street

The Questions of king Milinda : translated from the Pali by T W Rhys Davids, S B E Series vols XXX—1890 & XXXVI—1894 Oxford--Clarendon Press

The Dīgha Nikaya Vol. I—edited by T W. Rhys Davids and J Estlin Carpenter, 1889, Vol II—1903, and Vol. III.—1911 by J Estlin Carpenter D Litt London—Oxford University Press

An Introduction to Buddhist Esoterism : Benoytōsh Bhattacharyya M. A , Ph D ; Oxford University Press—1932.

मज्झिम-निकाय : अनु० राहुल सांकृत्यायन । प्र० महाबोधिसभा, सारनाथ ( बनारस )—१९३३ ई०, १ म संस्करण ।

विनय-पिटक । अनु० राहुल सांकृत्यायन । प्र० महाबोधिसभा, सारनाथ ( बनारस )—१९३५ ई०

by J. L. Jaini, M. A. 1920—Arrah, the Central Jain Publishing House

चन्द्रप्रमचरितम् : श्रीधरनन्दिविरचितं, द्वितीयसंस्करणम् १९०२, मुम्बय्या निर्णयसागरारययन्त्रालये प्राकाश्यं नीतम् ।

प्रमेयरत्नमाला : श्रीमानिस्वनन्दिप्रणीता, परीक्षामुखसूत्र की श्रीमद्भननवीर्यसूक्तित संस्कृतटीका की भाषाअचनिका—अयचन्द्रजीकृत, प्रथमाकृति, मुनिभनंत कीर्तिप्रन्यमाला—समिति ।

धर्मशर्मान्युदयम् : महाकवि श्रीहरिचन्द्रविरचितं, द्वितीयं संस्करणम् १८९९, मुम्बय्या निर्णयसागरारययन्त्रालये प्राकाश्यं नीतम् ।

गोम्मटसार : श्रीनेमिचन्द्रविरचितम्, edited by R. B. Bahadur J. L. Jaini M. A., 1927—The Central Jain Publishing House, Agtashram—Lucknow

सभाष्यतत्त्वार्थाधिगमसूत्र : श्रीमदुमास्वामिविरचितं, २० जैनमडल जौदरीवाजार-साराकुवा बम्बई न० २— सन् १९३२.

तत्त्वार्थराजवार्त्तिक : श्रीमददाकलंकदेवविरचित, श्रीपलाल जैनन काशीस्थचन्द्रप्रमानाम्नि मुद्रणयंत्रालये मुद्रापितं, सिष्टाब्द १९१५

तत्त्वार्थसार : भाषायंवर्य श्रीभमृनचन्द्रसूरिविरचित, सनातनजैन-प्रथमाला-१०

चन्द्रमानचरित्र : अट्टारक श्रीसकलकीर्ति हरतल्लित प्रति— जैनसिद्धान्त—भवन, भारा ।

महावीरपुराण : श्रीसकलकीर्तिदेवविरचित का हिंदी संस्करण, अनुवादक पं० मनोहरलालशास्त्री, प्रे० श्रीजैनप्रन्य दखारक कार्यालय, वि० सं० १९१३

आदिपुराण : प्र० प्रथमकाशक कार्यालय—इन्दौर वि० सं० १९७३.

नन्दीसूत्र : श्रीभमोलकरपिजीकृत, प्र० जैनशास्त्रोद्धार—मुद्रणालय,  
सिकंदराबाद ।

धम्मपद : Poona , the Oriental Book-supplying  
Agency, 1923

ललितविस्तर : edited by Dr S Lefmann Halle  
A. S Verlag Der Buchhand lung Des Waisen-  
hauses—1902

The Basic Conceptions of Buddhism Vidushekhari  
Bhattacharya, Calcutta University—1934

शतसाहस्रिका प्रज्ञापारमिता : edited by Pratāpca-  
nanda Ghose, Calcutta—1902 Published by the Asiatic  
Society 57 Park Street

The Questions of king Milinda translated from  
the Pali by T W Rhys Davids S B E Series  
vols. xxv—1890 & xxvi—1894 Oxford- Claren-  
don Press

The Digha Nikaya Vol I—edited by T W  
Rhys Davids and J Estlin Carpenter 1889, Vol  
I—1903, and Vol III—1911 by J Estlin Carpenter  
D Litt London—Oxford University Press

An Introduction to Buddhist Esotericism Benoytosh  
Bhattacharya M A Ph D , Oxford University  
Press—1932

मज्झिम निकाय : अनु० राहुल साकृत्यायन । प्र० महाबोधि-  
सभा, सारनाथ ( बनारस )—१९३३ ई०, १ म संस्करण ।

विनय पिटक : अनु० राहुल साकृत्यायन । प्र० महाबोधि-सभा,  
सारनाथ ( बनारस )—१९३५ ई०



લક્ષ્મીવતારસૂત્રમ્ Edited by Bunym Naujio M A  
D Litt 1923 -Kysto, The Otani University Press  
યુદ્ધદેવ \* શ્રીજ્ઞાનમોહન વર્મા ૧૯૧૬—કાશી, નાગરી પ્રચારિણી  
સમા ।

યુદ્ધજીવનચરિતમ્ સુત્રી જાલ શાસ્ત્રી, ઘરેલી સં ૧૯૬૦ પૈકમે ।  
યુદ્ધચરિત પण्डित रामचन्द्र जी शुक्ल, प्र० काशी-नागरी  
प्रचारिणी सभा, स० १९७९

The Gods of Northern Buddhism Alice Getty  
J Daniker and Henry H Getty The Clarendon  
Press—Oxford, 1911

Buddha and the Gospel of Buddhism Ananda,  
Coomaraswamy D Sc, London—George G  
Harrap & Co 1916

વિનયપિટકમ્ edited by Hermann Oldenberg  
1879, Williams and Norgate—London

Sumangala Vilasini Buddhaghosasa commentary  
on the Digha-Nikaya Edited by T W Rhys  
Davids and J Estlin Carpenter 1886—the Pali  
Text Society, London

\* Majhima-Nikaya Pali Text-Society—London,  
1888

Digha-Nikaya edited by—T W Rhys Davids  
and J Estlin Carpenter Pali Text Society—  
London 1890

Samyutta-Nikaya edited by M Leon Feer  
Pali Text Society—London, 1880

Hinayāna and Mahāyāna and the Origin of Mahāyān  
Buddhism Ryūkan Kimura, Calcutta University  
—1927

The Doctrine of the Buddha : George Gūn,  
published by Verlag W. Drugulin, Leipzig—  
Germany, 1926

श्रीगुह्यसमाजत-त्रयः Gaekwad's Oriental Series  
1924—Baroda . Oriental Institute

Tantra Vārtika translated into English by  
M. M. Ganganath Jhi, M. A. D. Litt. Calcutta—  
Asiatic Society of Bengal, 1924

विचित्रा—तांत्रिक साधना श्री प्रमथ चौधरी, सितम्बर १९३४

श्री श्री तन्त्राभिधानम् : श्री भार्यार एवेकनेन प्रवर्तितम्  
पर्यवेक्षितम्, सृ० १९१३

श्रीतन्त्रसारः श्रीमदभिनवगुप्ताचार्यविरचितः, जैस्ताब्दा १९१८.

साधनमाला, भाग १-१९२५ : सम्पादक श्रीविनयतोपमहापात्र्य,  
एम० ए०, सेन्ट्रल छात्रावैरी बरोदा, भावनगर

साधनमाला भाग २-१९२८ Gaekwad's Oriental  
Series No. XL1

शाक्तप्रमोदः—रुक्मीवैद्येश्वर मुद्रणाक्षये मुद्रयित्वा प्रकाशितः,  
संवत् १९६८—इत्याण मुयई ।

श्री श्री कुलार्णवतत्रः : edited by Arthur Avalon.  
1917—Lazac & Co London

महानिर्वाणतन्त्रम् . प्रकाशक, श्रीभट्ट बाल काट्यतीर्थ, कठकता ।

Shakti and Shakta Sri John Woodroffe 1918  
Luzac & Co London

The Saundarananda Asvaghosa 1928—edited  
by E H Johnston, M A, London—Oxford Univer  
sity Press

सत्यार्थप्रकाश : श्रीमद्दयानन्दनिर्वाणभट्टशताब्दीसंस्करण, स०  
१९१० विष्णुमीय अजमेर ।

The Holy Bible : London, British and Foreign  
Bible Society

Religions of India A Barth London, Trübner  
& Co—1882

History of Religions Edward Washburn Hop  
kins Ph D 1895—Ginn & Company

History of Indian Literature : Albrecht & Weber  
London—Trübner & Co Ltd, 1873

Sir Asutosh Mookerjee Silver Jubilee Volumes  
—Vol III, Orientalia—Part I 1922

Ancient Indian Historical Tradition : F I Paig  
ter M A Oxford University Press—London

Asura India Dr Ananta-Prasad Banerji-Sastri  
M A D Phil—1926

Early Inscriptions of Bihar & Orissa : Dr Ananta-  
Prasad Banerji Sastri M A, D Phil, Patna  
University—1927

Development of Theology Otto Pfleiderer,  
D D—1923

The Idea of God . C. A. Beckwith. Macmillan & Co —1923.

The Spirit of God : P. C. Mozoomdar, 1918.

God in Idea and Experience : Rees Griffiths, M. A. Ph. D., T. & T. Clark, 38 George Street—1931

God and Man . Hastings Rashdall D. D., D. C. L., D. Litt. 1930--Basil Blackwell, Oxford.

History of the Brahmosamaj, Vol I . Sivanath Sastri, M. A.—1911.

The Mission of the Brahmosamaj Sivanath Sastri, M. A —1910

The Puranas . K. Narayanaswami Aiyar, 1911—Second Edition. Madras--Theosophical Society, Adyar

Miscellaneous Essays . H. T. Colebrooke edited by E. B. Cowell Vols I and II 1873—London, Trübner & Co

Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation : edited by Sir John Marshall, C. I. E., Litt. D., Ph. D. 1931—Arthur Probsthain 41, Great Russell Street London, W. C. 1.

The Manuscripts of God . A. I. Tillyard, 1919—W. Heffer & sons Ltd, Cambridge.

The Attributes of God . Lewis Richard Farnell. 1925—The Clarendon Press, Oxford.

To be near unto God : Abraham Kuypers, D. D.,

English-edition—1925, The Macmillan Company  
New York

The Problem of God Edgar Sheffield Bright-  
man 1930—The Abingdon Press, New York

Man and the Image of God Hubert M. Foote  
D. Litt London Macmillan & Co. Ltd—1930

The Spiritual Universe Oswald Murray<sup>1</sup> 1924—  
Duckworth & Co. London

The Philosophy of the good life Charles Gore  
D. D. Lt. D. PL. D. London—John Murray 1930

Has Science Discovered God Edward H. Cotton  
New York—Thomas Y. Crowell Company, 1931

Science and God Bernhard Bavink 1933—  
London, G. Bell & Sons Ltd

What men are asking Henry Sloane Coffin—  
1934—Hodder and Stoughton Ltd London

Revolt against Mechanism, : George Hibbert  
Lectures—1933 L. P. Jacks London Allen &  
Unwin Ltd, 1934

Changing Backgrounds in Religion and Ethics H.  
Wildon Carr, D. Litt Macmillan and Co. London

The Arts & Crafts of India & Ceylon Ananda  
Coomaraswamy 1913—T. N. Foulis, London &  
Edinburgh

The Ancient and Medieval Architecture of India  
E. B. Havell 1915—London, John Murray,  
Albemarle Street, W

History of fine Art in India and Ceylon : Vincent A. Smith, 1911—Oxford, Clarendon Press.

Harsha : Radhakumud Mokerji, M. A., Ph. D., 1920—London, Oxford University Press.

Theism and Thought : Arthur James Balfour L. L. D., Litt D, Ph. D. 1923—London, Hodder and Stoughton Ltd.

Theism and Humanism : Arthur James Balfour M. A., L. L. D., Ph. D. 2nd impression—London, Hodder and Stoughton Ltd.

The Faith of an Agnostic : G G Greenwood, 1919, Watts & Co., London

श्रीशंकरदिग्विजयसार सतुंदुभिः—मु० श्रीवैकटेश्वर प्रेस, बम्बई ।

श्रीमहालमीकिरामायण, १म संस्करण—१९२७ ई०, प्र० रामनारायण छाल बुक्सलर—इलाहाबाद ।

श्रीमन्महाभारतम् सटिप्पणम् : पुनापुर्यां निर्णयसागर मुद्रणयन्त्रे मुद्रयित्वा प्रकाशितम् शाके १९२८ पराभवशतसंवासर—शाके १८३५ वसरे समाप्तम् ।

श्रीमद्भागवतम् : श्रीनिव्यस्वरूपमहोपाध्यायिणा सम्रादितम्, श्रीदेवकीनन्दनयन्त्रालये मुद्रापितम्—सम्बत् १९६४ ।

ब्रह्मवैवर्तपुराणम्—ई० १८८८ : श्री जीवानन्दविद्यासागर भट्टाचार्येण संस्कृतम्, कलिकातानगरे सरस्वतीयन्त्रे मुद्रितम् ।

मार्कण्डेयपुराणम् : ई० १८१९

विष्णुपुराणम् : ई० १८८२

गरुडपुराणम् : ई० १८९२

लिङ्गपुराणम् : ई० १८८५

चामनपुराणम् : पण्डितवर श्रीयुक्तपञ्चानननकरान सः

श्री नटवर चमवर्त्ती द्वारा मुद्रित-कलकत्ता ।

शिवपुराणम् :

मत्स्यपुराणम्

वायुपुराणम् : सं० १९३० श्री राजेन्द्रलाल मिश्र L

(C) 1 L विन्लियोथेका इंडिका संस्करण ।

ब्रह्माण्डपुराण : प्र० श्रीवेङ्कटेश्वर यन्त्रालय, बम्बई ।

हरियंश : मुम्बई गोपालनाथायण प्राहतिमडल १ म

मुद्रितम् प्रिन्ताइदाः १८९१

श्री श्री चैतन्य-चरितावली : श्री प्रभुदत्त ब्रह्मवारी, गोर

गीताप्रेस, स० १९८९

शंकराचार्य जीउमन्त्रिच : स्वामी परमानन्द, सं० १९१३

श्रीवेङ्कटेश्वर प्रेम, बम्बई ।

भक्त चरितावली : श्री प्रभुदत्त ब्रह्मवारी १९२९ ई०-

प्रेम, प्रयाग ।

हस्तलिखित हिंदीपुस्तकों का संक्षिप्त विवरण : १

दयामुन्दर दास सं० १९८०, काशी नागरी-प्रचारिणी-सभा ।

Selections from Hindi Literature : Lala Sit

B A Sahitya-Ratna—University of Calcutta

Book I—1921, Book II—1921, Book III—1921

Book IV—1924, Book V—1924

ऋतुमदारम् : कालिदास, कामगव्यशयन्त प्र० श्री० गिरगाँव

The Sanskrit Poems of Mayura George P

Quackenbush, A M Ph D 1917. New York

Columbia University Press

The Candr-stotra of Bana :

घटसर्पेरकाव्यम् : सन् १९१४-मुम्बय्यां निर्णयसागरालये यन्त्रा-  
मुद्रयित्वा प्रकाशितम् गराख्ययन्त्रालये प्रकाश्यं नीतम् ।

हरविजयम् : राजानकरत्नाकर, १८९०

पार्वतीपरिणयम् : १९०६ श्रीस्कन्दनगरे श्रीवाणीविलासमुद्रायन्त्रा-  
लये सम्मुद्रितम्

गाथासप्तशती : श्रीसातवाहन, १८८९—मुम्बय्यां निर्णयसागरा-  
लये प्रकाश्यं नीता ।

अमरशतकम् : श्रीअमर, १९००—

आर्यासप्तशती : श्रीगोवर्धनाचार्य, १८९५ बम्बई, निर्णयसागर प्रेस ।

Surdas Prof Dr Janardan Misra M. A., D  
Vol 1984

सर्वात्मिकगणप्याध्यायीसूत्रपाठः पाणिनि, Vols I-II, edited  
by B. Chandra Sekhar Dasgupta, Teppakulam-  
Chinnopoly—1912

रामन याकरणमहामाध्यम् Patanjali, edited by F Kid-  
der Ph D Bombay—Government Central Book  
Store 1892

निरुक्तम् : आसत्यधत्त सामधर्मिमहाचार्येण सम्पादितम्,  
वर्षाः १८८८, कलिकत्ताराजधान्या वासिस्तमिशनथम्ने मुद्रितम्  
—S B

श्रीस्कन्दस्वामिविरचिता निरुक्तमाध्यटीका : श्रीलक्ष्मण  
शर्मा एम० ए०, डी० फिल इत्यनेन सम्पादिता । पञ्चनदीय विश्व  
विद्यालयाध्यक्षैः प्रकाशिता ।

रघुवंशम् : कालिदास Third Edition—1897, Radha-  
lal Atma Ram Sagoon—Bombay.



मालतीमाधवम् : जगद्वरकृतटीकया समवेतं, लिस्ताब्दः १९०५,  
Bombay—Government Central Book Depot.

उत्तरचरितम् : भवभूति, edited by S. R. Vidyav-  
node, M. A., Third Edition.

Theism : Robert Flint, D. D., L. L. D., F. R.  
S. E., 1st Edition—William Black Wood and sons,  
Edinburgh and London.

Philosophical Aspects of Modern Science : C. E. M.  
Joad, George Allen & Unwin Ltd., London—1932

पारस्करगृह्यसूत्रम् : लिस्ताब्दः १९१७, मुंबय्यां 'गुप्तज्ञातो'  
मुद्रणालयाधिपतिना हवीये मुद्रणालये मुद्रयित्वा प्रकाशितम् ।

हिरण्यकेशिगृह्यसूत्रम् : edited by Dr. J. Kirste.  
Vienna—1889.

आश्वलायनगृह्यसूत्रम् : म०म०प० गणपतिशास्त्रिणा संशोधितम् ।  
लिस्ताब्दः १९१३, Trivandrum : Government Press.

आश्वलायनप्रश्नीनम् श्रौतसूत्रम् : रामनारायण विद्यालयेन  
परिशोधितम्, मृ० १८७४ बलिकताराजधान्याम् वाप्टिष्टमिशनमन्त्रे  
शास्त्रीकिष्णये च मुद्रादिषु ।

आदिरगृह्यसूत्रम् रुद्रस्कन्दव्याख्यासहितम् : Mysore  
Government Oriental Library Series—1918.

साठ्यायनश्रौतसूत्रम् : सं० आनन्दचन्द्र वेदान्तवागीश— ई०  
१८७०, बिल्लिपोथेका हंडिका सस्करण ।

कान्वायणश्रौतसूत्रम् : सं० धीमदनमोहन पाठक व्याकरणाचार्य  
ई० १९०८, काशी—बौध्दमा संस्कृत सीरीज ।

धी मद्रमह्यसूत्राणुमाध्यम् : धीमद्रस्कभाचार्यप्रणीतम्, 'निर्णय-

भक्ति-सूत्रम् : नासद, edited by Nandalal Sinha M. A., B. L. Second Edition.—1917, Allahabad—The Panini office.

वार्हस्पत्यसूत्रम् : edited by Dr. F W. Thomas M. A., देवनागरी संस्करण by Pt. Bhagwad Datta B. A., Lahore—The Punjab Sanskrit Book Depot—1921.

कौटिलीयम् अर्थशास्त्रम् : A new edition by J. Jolly, Ph. D., D. Litt. Vol. I—1923, Vol. II—1924. Lahore—The Punjab Sanskrit Book Depot

Kautilya's Artha Sastra : translated by R. Shama Sastry, with an introductory note by Dr J. F. Fleet. Ph. D., C. I. E., I. C. S. Bangalore—The Government Press, 1915.

कौटिलीय अर्थशास्त्र मोर्मांसा, १८ खण्ड : गोपाल दामोदर तामसकर, पृ० ५०, पृ० ८०, प्र० इण्डियन प्रेस-प्रयाग, १९२६ ई०

हुपनसांग का भारत भ्रमण : अ० श्री डाकुर प्रसाद शर्मा, प्र० इण्डियन प्रेस-प्रयाग, १९२९ ई० ।

हिन्दी भाषा पर प्रभाव—Contribution of Hindi Literature to Indian History R. B. Pandit Sukhdeo Bihari Misra, Patna University Ramdin Readership Lectures, 1932-33

हिन्दी भाषा : उसके साहित्य का विकास—The Origin and Growth of the Hindi Language and its Literature : Pt. Ayodhya Singh Upadhyaya Patna University Ramdin Readership Lectures-1930-31

रामचरित मानस : गोस्वामी तुलसी दास, प्र० रामनारायण लाल, इलाहाबाद—१९२५ ई०

तुलसीसाहित्य-ग्रन्थाकर : स्व० पण्डित रामचन्द्र द्विवेदी, १८१ संस्करण—वि० सं० १९८६.

साहित्यदर्पणः श्रीविद्यनाथरुचिराजकृतः— श्रीहरिनन्दन भट्टनामगा प्रणीतया विद्वत्या समलंकृत ।

आध्यात्मिकी : पण्डित महावीर प्रसाद द्विवेदी, १९२७— प्रयाग, इंडियन प्रेस लिमिटेड ।

रत्नप्रयः श्री पाण्डेय रामायतार शर्मा, एम० ए०, बी० एल०; प्र० बिहार-साहित्य निवेदन, बाँकीपुर, पटना ।

पाण्डु-पोलः श्री पाण्डेय रामायतार शर्मा, एम० ए०, बी० एल०; प्र० शर्मा-साहित्य-सदन, टाटनगंज—१९३० ई०

विद्यापति की पदावली : संकल्यता आ रामगुप्त शर्मा बेनीपुरी; प्र० हिन्दी पुस्तक भंडार, लठेरियासराय—३म संस्करण, पौष १९६० वि०,

द्विवेदी अभिनंदनप्रथः प्र० नागरी प्रचारिणी सभा, काशी सं० १९९०

श्रीसूरसागरः म० १९८०, श्रीनेहरूदेवर रसम-मुद्रण मंत्रालय, वावई ।

श्रीगोस्वामी तुलसीदासजी का जीवनचरित्र : बाबू सिद्धनन्दन सहाय, प्र० सहविशस प्रेस, बाँकीपुर—१९१६ ई०

The Ramayana of Tulsi Das : F. S. GLOWBE, B. C. L., M. A., C. I. E. 1922—Allahabad, Ram Narain Lal, Publisher & Bookseller.

A History of Hindi Literature : F. E. KEAY, M. A., 1920—Association Press, Calcutta

History of Bengali Language and Literature :

Dinesh Chandra Sen B A; Calcutta University—1911.

Modern Religious Movements in India J N Farquhar, M A, D Litt New York—The Macmillan Company, 1918

The Early History of India Vincent A Smith 4th Edition—1924, The Clarendon Press—Oxford

Encyclopaedia of Religion and Ethics James Hastings 1912—Edinburgh F & F Clark, 38 George Street

सुधा : वर्ष १-सं १-पृ० २०, डा० हेमचन्द्र जाशी।

वीणा : जनवरी-१९३४ ई०, पृ० १८५, प्रा० श्रीरामेश्वर गौरीशरर ओझा, पृ० ५० ।

वीणा : मई १९३४ ई०, पृ० ५०१, प्रा० शा नहिनी मोहन सान्याल, पृ० ५०, भाषातत्त्वज्ञ

Bulletin Vol VII Part 3—1934 Editor—Sir

I Denson Ross

J R A S 1909 A B Keith p 74

, 191862 I Mun, pp 229-1314

, 1910 R G Bhandarkar, pp 168-170

, 1912 George A Grierson pp 791-798

, 1915 Dr Keith, pp 840 842 98, 839 10

, 1921 Dr A P Banerji Sastri p—

Indian Antiquary Vol 23-1894 E Hult/so  
Ph D p 297.

Indian Antiquary Vol 25-1896 P. Sundara  
Pillai M A, pp 113-120.

Indian Antiquary-1908 George A Grier  
C I E, Ph D., D Litt, pp 251-262

Indian Antiquary-1918 K P Jayswal, p 1  
Journal of Asiatic Society Bengal Vol LXVII  
M Harprasad Shastri

Journal of the Bombay Branch of the R. A  
Vol XIX, p 359.

B J R S 1929, March-June Dr A  
Banciji Sastri

South Indian Inscriptions, Vol 1, p 11

List of Brāhmi Inscriptions Nos 6, 660, 11

1 paragraphica Indica, Vol XXI, pp 97-101

• • આયદ્યકલાનુસાર અન્ય પ્રત્ય બી

.....